



Universidade de Brasília - UnB

Instituto de Letras - IL

Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas - LIP

Programa de Pós-Graduação em Linguística - PPGL

**ETNOTERMINOLOGIA NA LÍNGUA MUNDURUKÚ (TUPÍ): SISTEMA DE CURA E
CUIDADO NA VOZ DE PAJÉS, PARTEIRAS E PUXADORES DE
DESMENTIDURAS**

Nathalia Martins Peres Costa

Brasília – DF

2017

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

CC837e Costa, Nathalia Martins Peres
ETNOTERMINOLOGIA NA LÍNGUA MUNDURUKÚ (TUPÍ): SISTEMA DE
CURA E CUIDADO NA VOZ DE PAJÉS, PARTEIRAS E PUXADORES DE
DESMENTIDURAS / Nathalia Martins Peres Costa; orientador
Dioneu Moreira Gomes. -- Brasília, 2017.
190 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Linguística) --
Universidade de Brasília, 2017.

1. Mundurukú. 2. Etnoterminologia. 3. Terminologia. 4.
Ecolinguística. 5. Línguas e povos indígenas. I. Gomes, Dioneu
Moreira, orient. II. Título.

NATHALIA MARTINS PERES COSTA

**ETNOTERMINOLOGIA NA LÍNGUA MUNDURUKÚ (TUPÍ): SISTEMA DE CURA E
CUIDADO NA VOZ DE PAJÉS, PARTEIRAS E PUXADORES DE
DESMENTIDURAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística do Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, Instituto de Letras, Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Doutora em Linguística, na área de concentração: Teoria e Análise Linguística.

Orientador: Prof. Dr. Dionei Moreira
Gomes

BRASÍLIA, 2017

ETNOTERMINOLOGIA NA LÍNGUA MUNDURUKÚ (TUPÍ): SISTEMA DE CURA E
CUIDADO NA VOZ DE PAJÉS, PARTEIRAS E PUXADORES DE
DESMENTIDURAS

NATHALIA MARTINS PERES COSTA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística do Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, Instituto de Letras, Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Doutora em Linguística, na área de concentração: Teoria e Análise Linguística.

Aprovada em 15 de dezembro de 2017

BANCA EXAMINADORA

Presidente: Prof. Dr. Dionei Moreira Gomes (LIP/PPGL/UnB)

Membro: Prof. Dr. Hildo Honório do Couto (PPGL/UnB)

Membro: Prof. Dr. Djiby Mané (FUP/UnB)

Membro: Prof. Dr. Gilberto Paulino de Araújo (UFT)

Suplente: Profa. Dra. Michelle Machado de Oliveira Vilarinho (LIP/PPGL/UnB)

A Dona Ana Rodrigues Mundurukú (em memória);

A todo o povo Mundurukú: SAWE!

A minha mãe e a minha filha.

AGRADECIMENTOS

É preciso agradecer ao povo Mundurukú, mas me faltam palavras para expressar o quão maravilhoso é poder partilhar momentos de aprendizagem, momentos de companheirismo, momentos de amizade com os amigos que fiz nessa incrível nação indígena.

Em especial, agradeço aos especialistas: o pajé Fabiano Karo, enciclopédia viva, que atuou generosamente na geração de todos os dados de língua referentes ao conhecimento especializado dos pajés; a parteira M^a Inês Korap (D. Inês), que, em meio a uma rotina muito atarefada, dispôs tão prontamente de seu tempo e conhecimento; os puxadores, Valto Dace e Julião Painhum, pela gentileza, cordialidade e presteza de ambos.

Ainda no grupo dos especialistas, agradeço enormemente aos professores que foram os meus parceiros na compreensão dos dados de língua. Sem eles, certamente este trabalho seria mais árduo e menos rico. Em especial, Alexandre Ikopy e Deusiano Saw, sempre esclarecendo minhas dúvidas, traduzindo e explicando tudo com muita paciência e empenho.

Ao Amâncio Ikõn Mundurukú e sua família, os filhos Arlisson, André e Adria e, sobretudo a sua esposa, Ana Rodrigues, a *pariwat* mais mundurukú que eu tive o enorme prazer de conhecer. Amâncio e Ana foram os maiores apoiadores e deram total suporte para a realização deste trabalho, sua casa foi minha casa na aldeia, sua família, a minha família. Dona Ana dizia que eu era sua filha de Brasília, descanse em paz, minha mãe, minha eterna gratidão por tudo.

Ao meu professor e orientador, Dionei Moreira Gomes, o professor mais brilhante e dedicado com quem já tive aulas, o orientador mais companheiro, empenhado e resiliente. Tenho ainda muito que agradecer ao ser humano Dionei, uma dessas pessoas de luz que marcam a nossa vida, que nos inspiram: academicamente, profissionalmente e pessoalmente. Obrigada por ter me permitido aprender e compartilhar tanto com você.

Aos professores do LIP e do PPGL da UnB: Rosineide Magalhães, Ana Adelina Ramos, Orlene Lúcia Carvalho, Enilde Faulstich, Flávia de Castro, Augusto Melo, Patrícia Tuxi, Lurdes Jorge, Janaína Ferraz e Ulisdete de Souza. Aos funcionários, em especial, à Ângela.

Aos colegas ecolinguístas, o Professor Hildo H. do Couto, a Professora Elza N. do Couto, o Professor Gilberto Araújo, Frederico e demais colegas.

Aos companheiros de orientação: Isabela Silva de Albuquerque, Isabela Siqueira Togucchi, Luísa Barbosa de Lima, Luíza Lucchesi da Cruz Nobre, Maria Cristina Morais de Carvalho, Vanessa Tavares de Matos, Tiago de Aguiar Rodrigues, melhor conselheiro profissional, Letícia Sallorenzo, bruxa das boas, inclui feitiço para fazer sumário, Tânia Borges Ferreira, minha parceira, e outros tantos parceiros na corrida acadêmica; rimos juntos, choramos juntos, comemoramos cada vitória de cada um e estendemos as mãos em cada queda. Que as nossas parcerias durem e frutifiquem.

Agradeço também aos meus colegas profissionais, ao longo da jornada de professorado, Andréa Valentim, Rafael Soares, Aira Carina, Maísa Alves, Karina Giacian, Moisés dos Santos... Certamente os nomes de muitos não serão mencionados aqui. E aos meus alunos, com um carinho especial pelos de 2017, que me deram forças no processo de conclusão da tese.

Aos amigos pessoais, e aqui menciono novamente a Tânia; estivemos juntas na grande maioria das idas às aldeias, na grande maioria dos congressos e simpósios, compartilhamos por horas a fio e mensagens infinitas nossos sonhos e nossas aflições, minha mana, “seu sorriso faz verão”.

O grupo de amizades mais maravilhoso que construímos, uma parte da nossa casa: Silvana Palheta, por seu amor incondicional a tudo e todos, Patrícia Orton (Dida), por suas good vibes, Calebe Passos, por sua doçura e determinação, Rayara Correia, por me ensinar a desenhar e por ter os melhores covers de Marisa Monte que eu escutava escrevendo esta tese, Rodnes Tataua, por ser sempre uma amizade leve. Ainda a Bia e o Gus, que são minha família, mas também são meus amigos. Por um mundo com mais unicórnios com glíter.

Aos amigos desde a graduação em PBSL: Alex Nogueira, Suiane Silva, Lígia Catunda, Renata Oliveira, Thalita Chagas, Priscila Fernandes, Álvaro Ólter e outros aos quais peço desculpas por não mencionar os nomes.

Às amigas: M^a Aparecida Curupana (Cidinha), Carla Faria, Eugênia Fernandes e Thaís Santos com as quais desenvolvi amizades intelectuais, acadêmicas, profissionais e maternas.

À minha família, aos meus pais, Edna Martins e Jovenal Peres, minha eterna gratidão por tudo o que vocês passaram, cada noite sem dormir, cada sacrifício

peçoal, cada dor e cada gota de suor para que eu e minha irmã pudéssemos estudar e chegar aonde nem mesmo vocês sonhavam. Em especial à minha mãe, sem as palavras dela seria como um carrinho sem pilhas, e minha admiração exagerada porque é muito difícil ser uma mulher e uma mãe tão maravilhosa, e é pesado ser mulher e ser negra na nossa sociedade.

Às minhas avós, Consuelita Martins e Josefa Peres, os primeiros modelos de feminismo que tive sem que nem eu e, menos ainda, elas soubéssemos o que vinha a ser feminismo. Aos meus tios e tias, primos e primas.

Aos meus sobrinhos, cunhadas, cunhados, sogra e sogro. Especialmente minha sogra, Ione Lopes, que desde 2002 vem sendo amiga, companheira, incentivadora e até patrocinadora de livros.

Minha profunda gratidão à minha irmã, Ana Beatriz Costa, que sempre esteve ao meu lado, por mais estrambólica que fosse a situação. Me ensina, desde sempre, a ver a humanidade com mais sensibilidade e amor, a ser melhor e mais empática, a ouvir antes de julgar, a proteger quem a gente ama, mesmo que tenhamos que proteger as pessoas delas mesmas (lições que aplico muito aos meus alunos), a saber exatamente qual é o meu lugar de fala e o meu lugar de origem e olhar para esses lugares com respeito e atenção, eu cuido dela e ela de mim.

Aos amores da minha vida, Gustavo e Gabriela Lopes, que são a parte mais feliz dos meus dias, peças fundamentais do meu crescimento; cada vez que o fardo foi pesado demais, amorosamente o dividiram comigo, a pequena Gabs, que ainda criança de colo me deu colo, talvez ela não compreenda as ausências da mãe, talvez ela nem venha a ter lembrança delas na vida adulta, mas, pequena, me doeu e me dói cada momento em que você demonstra querer estar comigo e eu não posso, mas esse doutoramento também é por você, sempre foi, mesmo antes de você existir, porque faz parte da minha formação e afeta diretamente a pessoa que eu sou em nossa família. Por fim, tudo que eu disser não será suficiente para expressar meu carinho, minha admiração e meu amor ao meu companheiro que conheci ainda uma menina na 8ª série do Fundamental e com quem lutei, lutamos por nossos sonhos, construímos nossa família. Obrigada por sua generosidade, por sua paciência, por sua força, por seu colo, por me fazer amar e me dar consolo, com sua companhia a jornada é mais feliz e mais leve. “Ainda bem que você vive comigo...”.

*Viva aceso, olhando e conhecendo o mundo que o rodeia,
aprendendo como um índio (...) seja um índio na
sabedoria*

Darcy Ribeiro

*Almas sem limites e sem contornos, as línguas são
reflexo do infinito.*

Hagège

*Manejar sabiamente uma língua é praticar uma espécie
de feitiçaria evocatória.*

Charles Baudelaire

RESUMO

Esta tese instaura a epistemologia da Etnoterminologia, estabelecendo os princípios teóricos e metodológicos que orientam essa nova área do conhecimento já inicialmente proposta em Costa (2013) e Costa & Gomes (2011, 2013a e 2013b). Nossa teoria é sustentada pela análise dos etnotermos presentes no Sistema de Cura e Cuidados do povo Mundurukú, que nos foi descrito por um grupo de especialistas, a saber: pajés, parteiras e puxadores. A Etnoterminologia, tal como a concebemos aqui, tem um compromisso com o registro acurado das representações do sistema de saberes de um povo, na língua daquele povo. Nossos objetivos estão alinhados com os princípios de manutenção e preservação da língua Mundurukú, bem como da valorização da cultura, dos especialistas e de seus discursos e saberes. Este trabalho conta com a fundamentação teórica em Terminologia: as Teorias Comunicativa da Terminologia (TCT) e das Portas (TP) de Cabré (1996, 1999, 2002), a Teoria Sociocognitiva da Terminologia (TST) de Temmerman (1997, 2000, 2004) e a Socioterminologia de Gaudin (1993) e Faulstich (1995); na Ecolinguística de Couto (2007) e na Etnolinguística de Gomes (2006); Rodrigues (1986); Underhill (2012). Expomos também o detalhamento das metodologias empregadas, a pesquisa etnográfica, as entrevistas abertas, as oficinas terminológicas (Gomes, c.p.) e a multimetodologia (Couto, 2007). Ao fim, embasados nesses aspectos, propomos a análise de dados etnoterminológicos. Concluimos que existe um discurso especializado em língua Mundurukú, e este está etnoterminologicamente representado nesta tese. Ao preservar o conhecimento terminológico, acaba-se por compartilhar parte significativa do saber de uma etnia, de uma cultura.

Palavras-chave: Mundurukú. Etnoterminologia. Terminologia. Ecolinguística. Povos indígenas

ABSTRACT

This dissertation defends the Ethnoterminology epistemology,, establishing theoretical and methodological principles that lead this new area of knowledge, previously proposed by Costa (2013) and Costa & Gomes (2011, 2013a and 2013b). Our theory is supported by the analysis of ethnoterms that are part of the Healing and Caring systems of the Mundurukú ethnicity. Such terms were described by specialists among the Mundurukú people: shamans, midwives and puxadores. Ethnoterminology, as assumed here, has a commitment with the accurate register of representations of the knowledge system of an ethnicity, in their own language. Our goals are aligned with the principles of preservation and maintenance of Mundurukú language, as well as the appreciation of culture, specialists among the Mundurukú and their speeches and knowledge. This dissertation examines the following theoretical terminology fundamentals: the Communicative Theory of Terminology (CTT) and the Doors Theory (DT), both presented by Cabré (1996,1999, 2002); the Sociocognitive Theory of Terminology (STT) presented by Temmerman (1997, 2000, 2004) and the Socioterminogy presented by Gaudin (1993) and Faulstich (1995); the fundamentals of Ecolinguistics proposed by Couto (2007) and Ethnolinguistics, proposed by Gomes (2006), Rodrigues (1986) and Underhill (2012). This work also details the applied methodologies, the ethnographic research, the opened interviews, the terminological workshops (Gomes) and multimethodology (Couto, 2007). Lastly, based on these aspects, this dissertation proposes the ethnoterminological data analysis.

As a conclusion, there is a specialized speech in Mundurukú language, and this speech is ethnoterminologically represented in this dissertation. By preserving the terminological knowledge of an ethnicity, consequently we share a significant part of the knowlegde of an ethnicity, of a culture.

Keywords: Mundurukú. Ethnoterminology. Terminology. Ecolinguistics. Indigenous ethnicities.

LISTA DE ABREVIATURAS E SÍMBOLOS

ALIEN	Alienabilizador
AUX	Verbo auxiliar
Cc.	Cacique
CAUS	Causativo
Cf.	Conferir
DEM	Demonstrativo
DUR	Duração
Funai	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPRF	Aspecto imperfectivo
ITER	Iteratividade
Li	Língua indígena
MDK	Mundurukú
MS	Ministério da Saúde
NMZ	Nominalizador
O	Marcador clítico de objeto
PAS	Passado
PL	Plural
PRF	Aspecto perfectivo
PT	Português
R	Indicador de determinante
RED	Reduplicação
S	Marcador clítico de sujeito

TCT	Teoria Comunicativa da Terminologia
TGT	Teoria Geral da Terminologia
TI/s	Terra/s Indígena/s
1	Primeira pessoa, 'eu, me'
13	Primeira pessoa exclusiva, 'nós, nos'
2	Segunda pessoa, 'tu, te'
3	Terceira pessoa, 'ele (a), eles (as)'

SUMÁRIO

0	INTRODUÇÃO.....	16
0.1	Tema.....	16
0.2	Objetivos.....	17
0.2.1	Objetivo Geral.....	17
0.2.2	Objetivos específicos.....	17
0.3	Justificativa	18
0.4	Referencial teórico-metodológico	20
0.5	Território Mundurukú.....	24
0.6	Povo Mundurukú.....	26
0.7	Língua Mundurukú.....	27
0.8	Questões éticas, biopirataria e preservação	27
0.9	Composição dos capítulos.....	28
1	ECOLINGUÍSTICA E REVOLUÇÃO NO PARADIGMA CLÁSSICO DA CIÊNCIA	30
1.1	Introdução.....	30
1.2	Ecolinguística, Linguística Ecológica e Etnoecologia Linguística	30
1.2.1	Etnoecologia Linguística.....	34
1.2.2	Ecosistema mental: o Imaginário, a Ecolinguística e a Etnoterminologia	35
1.3	Etnolinguística	37
1.4	O paradigma clássico de “ciência”	38
1.4.1	Crise e mudança: ciência pós-moderna	39
1.5	Conhecimentos ecológicos tradicionais ou <i>Traditional Ecological Knowledge (TEK)</i>	40
1.6	Conhecimentos Locais e Conhecimentos Indígenas.....	42
1.7	Considerações finais do capítulo	43
2	ETNOTERMINOLOGIA	45
2.1	Introdução.....	45
2.2	Teoria Geral da Terminologia – TGT.....	46
2.3	Teoria Comunicativa da Terminologia – TCT	48
2.4	Socioterminologia.....	53
2.5	Teoria Sociocognitiva da Terminologia – TST.....	55
2.6	Etnoterminologia.....	57
2.6.1	Um prenúncio de Etnoterminologia: Lara (1999)	58
2.6.2	A "Etno-terminologia": Barbosa (2005, 2006, 2009)	59

2.6.3	Terminologia Cultural: Diki- Kidiri (2010) e Edema (2000).....	62
2.6.4	A Etnoterminologia de Costa & Gomes (2011, 2013, 2015)	65
2.7	Etnoterminologia e os Discursos de Especialidade	70
2.8	O léxico, o termo na Linguística Ecosistêmica e sua relação com a Etnoterminologia.....	72
2.9	Considerações finais do capítulo	73
3	METODOLOGIA(S), MULTIMETODOLOGIA.....	75
3.1	Introdução.....	75
3.2	Enfoque metodológico	75
3.3	Procedimentos	80
3.3.1	Entrevistas.....	80
3.3.2	Gravações em áudio e vídeo	84
3.3.3	Observações.....	85
3.4	Os sujeitos, os colaboradores, os amigos	87
3.4.1	Wamōat – Pajé	87
3.4.2	Bekitkit mukapukap'at – Parteiras.....	93
3.4.3	Puxik'ukat – Puxadores de desmentiduras.....	100
3.4.4	Professores e outros colaboradores Mundurukú	103
3.5	Geração dos dados.....	104
3.6	Relatórios dos Trabalhos de Campo.....	107
3.6.1	Primeiro Trabalho de Campo.....	107
3.6.1.1	Resumo do primeiro trabalho de campo	107
3.6.2	Segundo Trabalho de Campo.....	109
3.6.2.1	Resumo do segundo trabalho de campo	109
3.6.3	Terceiro Trabalho de Campo	110
3.6.3.1	Resumo do terceiro trabalho de campo	110
3.6.4	Quarto Trabalho de Campo: I Assembleia Mundurukú do Médio Tapajós 112	
3.6.4.1	Resumo do quarto trabalho de campo	112
3.6.5	Quinto Trabalho de Campo	114
3.6.5.1	Resumo do quinto trabalho de campo	114
3.6.6	Sexto trabalho de campo.....	115
3.6.6.1	Resumo do sexto trabalho de campo.....	116
3.6.7	Sétimo trabalho de campo: a visita de Alexandre Ikopi	119
3.6.7.1	Resumo do sétimo trabalho de campo.....	119
3.7	Oficinas Terminológicas.....	120

3.8	Considerações finais do capítulo	121
4	A ETNOTERMINOLOGIA MUNDURUKÚ: PAJÉS, PARTEIRAS E PUXADORES DE DESMENTIDURAS/OSSOS.....	123
4.1	Introdução.....	123
4.2	Análise etnoterminológica do discurso do pajé.....	123
4.2.1	– Remédios/tratamentos: posũğ, oceposũğ e ocanũğ	124
4.2.2	Verbos etnoterminológicos: ações relacionadas aos processos de cura e cuidado descritos pelo pajé	127
4.2.2.1	Tikõnkõn: beber, tomar, ingerir	127
4.2.2.2	weriwerim: espalhar ou passar algo.....	129
4.2.2.3	yoyoyoy: fazer compressa.....	130
4.2.2.4	Cakcakcak: socar, pilar	131
4.2.2.5	Jat e bu: pegar, coletar	132
4.2.2.6	A'i e wesõğwesõğ: torcer.....	133
4.2.2.7	yuk, wuy, muajokjog: descascar, lavar e lavar (parte do corpo)....	133
4.2.2.8	Jenapõn: fugir	135
4.2.3	Etnotermos de plantas e animais.....	135
4.2.4	Doenças	140
4.2.5	Wamomo e'em: 'os pajés indicam'	143
4.3	Análise etnoterminológica do discurso da parteira	143
4.3.1	Kap 'nascer' e mukap 'fazer nascer, parir'	153
4.4	Etnoterminologia dos discursos dos puxadores de desmentiduras/ossos	155
4.5	Considerações finais do capítulo	162
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	163
	APÊNDICES.....	175
	ANEXO I.....	186
	ANEXO II.....	189

0 INTRODUÇÃO

0.1 TEMA

O presente estudo propõe princípios teóricos e metodológicos que constituem e fundamentam a *Etnoterminologia*. Este estudo foi feito a partir de uma pesquisa de natureza inter e transdisciplinar e visa estabelecer um novo campo de pesquisa terminológico e terminográfico que viabilize a documentação, análise e registro de etnotermos empregados pelos diferentes especialistas do universo de saberes e práticas *exoacadêmicos*. Para tanto, neste trabalho, tomamos como base o estudo de etnotermos que fazem parte do sistema de cura e cuidados em saúde do povo mundurukú, produzidos nos discursos de especialidade em Mundurukú de pajés, parteiras e puxadores de desmentiduras¹. Assim, para que aprofundemos este estudo, faz-se necessário aprimorar os conhecimentos científicos que possuímos sobre a Etnoterminologia, bem como seu escopo epistemológico e uma possível terminografia voltada para as línguas indígenas; portanto, uma etnoterminografia. O estudo também promove uma reflexão a respeito de conceitos consagrados na academia, como o de Ciência e o de Terminologia.

A Etnoterminologia vem sendo elaborada e discutida desde 2008, quando iniciei o processo de pesquisa sobre os termos de saúde como voluntária no projeto de pesquisa “*Dicionário Terminológico Escolar Bilingue Português – Mundurukú / Mundurukú – Português*” de autoria e sob orientação do Prof. Dr. Dionei Moreira Gomes; publicações sobre o tema podem ser encontradas em Costa & Gomes (2011, 2013a e 2013b) Costa (2013).

Logo, este é um trabalho que, em alguma medida, postula algo novo, a Etnoterminologia, e isso é feito a partir de retomadas inter e transdisciplinares e, essencialmente, a partir do estudo dos etnotermos encontrados no sistema de cura e cuidados Mundurukú, que nos serve, ao mesmo tempo, de referência, protótipo e via de aplicação.

Os estudos e trabalhos em Etnoterminologia, tais como propomos aqui – portanto, incluindo este próprio – devem ter um compromisso muito claro com o

¹ Também chamados de puxadores de ossos, esse especialista desempenha funções de curar e cuidar de ossos e músculos.

registro acurado da etnoterminologia representativa do sistema de saberes de um povo, tal como ela é na língua daquele povo.

Assim, nossos objetivos coadunam-se com princípios de manutenção e preservação da língua Mundurukú, tal como será exposto na seção 0.2 a seguir, e demonstrado ao longo da tese.

Este estudo pretende dar continuidade ao estudo que realizamos no mestrado (COSTA, 2013), no qual i) iniciamos a projeção de uma epistemologia nova no tocante ao método, teoria e aplicação da Etnoterminologia (COSTA & GOMES, 2011), ii) documentamos os discursos de especialidade e iii) iniciamos a explicitação dos etnotermos da língua Mundurukú. É o aprofundamento disso que pretendemos com esta tese de doutoramento.

0.2 OBJETIVOS

0.2.1 *Objetivo Geral*

Estabelecer os pressupostos teórico-metodológicos que fundamentam a Etnoterminologia, a partir da investigação, documentação, registro e análise das ocorrências etnoterminológicas presentes nos discursos de especialidade representativos do sistema de cura e cuidados do povo Mundurukú. Pajés, parteiras e puxadores de desmentiduras serão nossos guias neste estudo.

0.2.2 *Objetivos específicos*

1. Firmar e aperfeiçoar a epistemologia da Etnoterminologia, em continuidade aos trabalhos de Costa (2013) e Costa & Gomes (2011, 2013a e 2013b);
2. Propor uma nova forma de atuação do lexicógrafo/terminógrafo no tocante à sua ação junto aos e para os povos indígenas, apresentando a Etnoterminologia de Costa & Gomes (2011, 2013a, 2013b);
3. Registrar e documentar os discursos de especialistas, especificamente os discursos de pajés, parteiras e puxadores (cf. seção 3), cada vez mais raros;

4. Deixar preservada uma parcela desses discursos e conhecimentos com os registros realizados;
5. Incentivar a manutenção dos discursos de pajés, parteiras e puxadores por meio desta pesquisa e da produção de materiais didáticos escolares que, por ventura, surjam a partir dela.

0.3 JUSTIFICATIVA

Tradicionalmente, a Terminologia se ocupa do estudo dos termos técnicos e/ou científicos ou da normatização destes, de acordo com a teoria adotada. Essa ciência linguística estuda os signos linguísticos que são usados em um campo de especialidade técnica ou científica. Assim, é preciso delimitar o que seriam esses termos. Para Andrade (2001, p. 193):

a língua apresenta uma linguagem geral, comum a todos os falantes e inúmeras linguagens especializadas, sejam regionais, profissionais, sociais, técnicas ou científicas.

[...]

As linguagens especializadas se caracterizam pelo emprego da terminologia, que representa a estrutura conceptual de determinada matéria, enquanto os termos denominam os conceitos da rede estruturada da matéria em questão.

Logo, todas as línguas são passíveis de apresentar – e de fato apresentam – léxico geral (lexemas) e léxico de especialidade (termos), considerando-se que há discursos de especialidade em todas as línguas. Não empregaremos, no entanto, a noção de que há uma linguagem geral em oposição a uma linguagem especializada, como exposto em Andrade (2001), pois, para nós, o discurso especializado se insere na língua comum e, conseqüentemente, segue as mesmas regras que ela.

Concordamos com Barros (2004, p. 28) quando ela afirma que

a Terminologia é tão antiga quanto a linguagem humana. Desde os tempos mais remotos, o homem dá nome às coisas, aos animais, às plantas, às fontes naturais de alimentação e sobrevivência, aos instrumentos de trabalho, aos artefatos para a defesa pessoal, às peças do vestuário, em suma, a tudo que lhe está à volta.

Existem vários estudos significativos em Terminologia referentes às línguas mais faladas e mais populares no mundo ocidental, como o inglês, o espanhol, o francês e o português, porém, em relação às línguas minoritárias, como a Libras ou

as línguas indígenas do Brasil, faltam propostas ou estudos de cunho terminológico e/ou terminográfico. Sobre o Mundurukú, não encontramos proposta anterior à de Gomes (2007), que é voltada especificamente para a investigação acerca dos termos técnicos/científicos existentes em Mundurukú. Na verdade, mesmo os registros lexicográficos de línguas indígenas existentes ainda são poucos e, em geral, carecem de mais profundidade quanto às reflexões lexicológicas e melhor planejamento lexicográfico².

Uma hipótese é que a escassez de estudos de Terminologia relacionados às línguas minoritárias também esteja atrelada a uma baixa valorização dada a esses povos e seus conhecimentos e a uma visão etnocêntrica que só percebe como ciência os conhecimentos produzidos segundo a tradição greco-romana de fazer ciência (ocidental).

No que diz respeito à manutenção da cultura e da língua, é nítido o atual empenho do povo mundurukú para manter-se unificado e em constante contato interaldeias, de forma que sua cultura e seu povo se fortifiquem e suas tradições não se percam³. Quando se trata da saúde, temos uma boa parte da população já acostumada com a rapidez do “remédio de branco/*pariwať*”; surge então a preocupação de uma parte da comunidade (que inclui os futuros técnicos indígenas em saúde e os pajés, parteiras e puxadores) em preservar e valorizar a medicina tradicional. É justamente nesse ponto que uma Etnoterminologia torna-se uma importante ferramenta na preservação desses discursos especializados, de parte desse conhecimento e uma forma de registrar o sistema sociocultural de cura e cuidado milenar do povo Mundurukú.

Portanto, do ponto de vista linguístico, esta pesquisa vem preencher parte de uma lacuna existente tanto no campo da Terminologia quanto no que se refere aos estudos Etnolinguísticos, lançando uma proposta teórica no campo da Etnoterminologia e propondo uma abordagem metodológica própria para os estudos dessa área. E, do ponto de vista social, pretende preservar e valorizar uma parte do

² Muito do material que hoje existe são apenas listas de equivalências elaboradas principalmente com fins evangelizadores.

³ Esse empenho é tão forte entre os Mundurukús do Tapajós que contraria as previsões de que o futuro do povo Mundurukú seria a inevitável perda de sua cultura, previsões essas feitas por Murphy (1958). Na realidade o povo Mundurukú é um povo de cultura muito viva, que recebe bem as influências, fortes e constantes da cultura não indígena, mas que assimila sem o necessário abandono de suas próprias tradições. É preciso, claro, encarar a cultura como o organismo vivo que se transforma com o tempo.

discurso que expressa um conjunto de saberes e práticas sobre um rico, complexo e autêntico sistema de saúde indígena brasileiro. A presente pesquisa também amplia os estudos que vêm sendo realizados no campo da Ecolinguística, especialmente da Etnoecologia Linguística, colocando em prática seus pressupostos teóricos e sua proposta multimetodológica. Podemos, por fim, pensar em futuras projeções da Etnoterminologia para o campo das políticas linguísticas.

0.4 REFERENCIAL TEÓRICO-METODOLÓGICO

As referências teóricas que compõem este estudo são a Etnoterminologia, a Teoria Comunicativa da Terminologia, a Teoria Sociocognitiva da Terminologia, a Etnolinguística e a Ecolinguística.

Entendemos Etnoterminologia aqui como um campo do conhecimento que integra os campos da Terminologia e da Etnolinguística, sendo voltada especificamente para os estudos de etnotermos. A forma como fazemos Etnoterminologia neste trabalho considera a língua não como coisa, mas como uma ecologia extremamente complexa que se encontra em seu meio ambiente (mental, social e natural). Essa visão Ecosistêmica faz que a nossa Etnoterminologia esteja inserida em um formato Ecolinguístico.

Assim, utilizamos o termo Etnoterminologia para definir uma subárea da Terminologia que estuda o funcionamento dos termos técnicos, científicos, artísticos e culturais de um povo indígena, quilombola, ribeirinho; enfim, de todos os grupos que compõem as chamadas comunidades tradicionais, povos que possuem uma forma de transmissão oral de um conhecimento inveterado e que preservam um complexo campo de sabedorias próprias.

Afirmamos que a Etnoterminologia aproxima-se, em alguma medida, da Teoria Comunicativa da Terminologia (TCT), de Cabré (1999), pois, somente após os estudos da TCT, a Terminologia torna-se um campo de estudos efetivamente inter e transdisciplinar. Além disso, a TCT nos permite trabalhar com o constructo básico de que: há terminologia quando há um produtor de discurso de especialidade que possua algum conhecimento restrito. Quanto à aquisição desse conhecimento, Cabré (1999, apud DAL CORNO, 2010, p. 178) afirma que ele pode ser adquirido pela aprendizagem acadêmica ou profissional, haja vista que a autora pensava em

conhecimento científico e técnico em seu contexto social (ocidental moderno-industrial).

No entanto, não há nenhuma restrição que impeça que esse mesmo tipo de conhecimento seja transmitido de outra forma por outras sociedades e em outras culturas. Assim, no caso dos pajés, parteiras e puxadores mundurukú, além de nascerem com uma predisposição para exercer aquela função⁴, é preciso aprender, com especialistas mais experientes, a dominar o conhecimento sobre fito e zooterápicos, as técnicas específicas para exercer sua função e, naturalmente, aprender com o outro pajé, puxador ou parteira a atender aos requisitos práticos de sua especialidade, além de conhecimentos cosmológicos e rituais inerentes a um especialista Mundurukú em sua especialidade. Todo esse conhecimento é transmitido oralmente, de especialista para especialista, de geração em geração, a partir de textos que compõem o acervo de narrativas orais Mundurukú. Assim, os conhecimentos técnicos também são aperfeiçoados na prática e são adquiridos ou aperfeiçoados sob orientação de alguém que já os domina.

Conforme veremos mais adiante no corpo da tese, nossa Etnoterminologia difere da proposta por Barbosa (2006, 2009) e Paes & Barbosa (2004) que adota o termo para definir a área que “estuda os discursos etnoliterários, como os de literatura oral, literatura popular, literatura de cordel, fábulas, lendas, mitos, folclore e os discursos das linguagens especiais com baixo grau de tecnicidade e de cientificidade” (BARBOSA, 2009, p. 1). Barbosa trabalha também com a “Etno-terminologia” (forma assim grafada por ela) como forma de simplificação de termos técnicos-científicos para leigos, propondo promover a inter-relação e intercompreensão entre o conhecimento especializado e o banalizado. De toda forma, sua "Etno-terminologia" não abrange o nosso objeto de estudo e método de pesquisa, tanto porque defendemos o valor altamente técnico e científico dos discursos sobre os sistemas de saúde dos povos indígenas, quanto porque trabalhamos com uma metodologia diferenciada, já que colhemos nossos dados não da literatura (de cordel ou acadêmica), mas de interações com os especialistas em trabalhos de campo, além de não visarmos qualquer forma de simplificação linguística. Logo, o que propomos é um novo emprego do termo, bem como uma nova epistemologia e novos princípios metodológicos.

⁴ Segundo os mundurukú, com exceção das parteiras, os outros especialistas têm um sonho que revela sua predisposição para desempenhar a sua função de pajé ou puxador de desmentidura.

Ao utilizarmos o prefixo {etno-} para denominar este estudo terminológico, nós estamos nos referindo a todo um conjunto de etnoestudos e etnociências, e explicitando a íntima relação entre a nossa Terminologia e a Etnolinguística, que é o estudo de como a língua se relaciona com a cultura e com as etnias; por isso, também chamada de Linguística Cultural (UNDERHILL, 2012). Assim, propomos que se considere como Etnoterminologia, além dos estudos de termos empregados na literatura de um determinado grupo cultural, também os termos empregados pelos portadores de conhecimentos técnicos e/ou científicos de povos das diferentes etnias indígenas, mas também de outros povos autóctones, assim como tradicionalmente vem sendo empregado o termo Etnolinguística para os estudos linguísticos que visam à descrição e análise de línguas indígenas.

O uso da Ecolinguística como um dos referenciais teóricos justifica-se pela necessidade de se considerar, sim, o ecossistema fundamental da língua e o meio ambiente da língua como elementos essenciais ao sistema linguístico, seja o meio ambiente natural, mental ou social da língua. No caso da nossa Etnoterminologia, os dados provêm de especialistas que possuem um papel específico no meio ambiente social em que atuam, e que fazem uso de recursos obtidos a partir do território em que vivem e têm vivido historicamente, ou seja, seu meio ambiente natural. Trata-se também de um povo, assim como todos os outros, inserido na tríade que compõe o Ecossistema Fundamental da Língua, o que compreende a língua como componente de um ecossistema, entendido este como o produto da relação Território (T) + Povo (P) + Língua (L): “para que haja L, é necessário que exista um P, cujos membros convivem em um determinado T” (COUTO, 2007, p. 20). Como o *Território* é determinante na construção do conhecimento especializado dos pajés, sobretudo, uma vez que é o seu meio de atuação científica, torna-se para nós um componente necessário de análise linguística.

Assim, ao analisarmos uma língua e sua etnoterminologia, partimos de uma proposta linguístico-cultural, mas podemos incluir o viés ecológico da Ecolinguística, sobretudo quando se trata de uma pesquisa cujo objeto é o saber médico-tradicional de um povo, que envolve necessariamente os recursos naturais oferecidos pelo seu Território. Além disso, não há dúvidas de que os etnotermos empregados nessa medicina sofrem influência direta dos recursos disponíveis; e, assim, perdas ambientais e territoriais implicam perdas linguístico-culturais. Aqui, encontramos

mais uma contribuição da Ecolinguística, que também "(...) luta pela preservação das línguas minoritárias e/ou ameaçadas de extinção" (COUTO, 2007, p. 41).

É preciso salientar que a Ecolinguística é um campo macro, multi e interdisciplinar que se relaciona a uma atitude de respeito e preservação da diversidade linguística, postura essa indispensável a um estudo que pretende, entre outras coisas, a valorização, a preservação, o respeito e a manutenção de uma língua minoritária.

Por fim, compartilhamos com os Estudos Críticos do Discurso (EDC) a valorização da produção do discurso em diferentes sociedades e diferentes culturas, respeitando essa diversidade discursiva, pois conforme podemos perceber

Alguns membros de diferentes culturas podem entender e usar tais discursos de maneiras diferentes, compatíveis com seu próprio conhecimento e suas atitudes compartilhadas culturalmente. Isso também é verdadeiro para a produção do discurso e suas condições sociais, que também podem ser diferentes em diferentes sociedades e culturas. Isso significa que os ECD [Estudos Críticos do Discurso] também deveriam sempre ter o cuidado de examinar a reprodução discursiva de poder contra o pano de fundo cultural dos participantes – e, cada vez mais, analisar como o discurso está sendo influenciado pelas experiências transculturais de muitas sociedades contemporâneas (VAN DIJK, 2008, p.27).

Portanto, embora nossa pesquisa não esteja situada no campo de estudos da EDC, nossa perspectiva funcional-cognitiva e um fazer terminológico transdisciplinar nos permite dialogar de forma harmônica com alguns pensamentos desta linha de estudos de tal forma que alguns de seus ideais colaborem com as nossas opções metodológicas.

Nossa metodologia é composta de técnicas referentes às tipologias de pesquisa qualitativa e das metodologias empregadas por nós, que prezam pelas interações presenciais entre o pesquisador e o interlocutor pesquisado. Isso atende também o estudo *in vivo*, conforme proposto pela TCT, que vai colher os termos "dentro dos contextos sociocomunicativos em que circulam, para garantir a representação e a comunicação do conhecimento especializado" (DAL CORNO, 2010, p. 177). No caso da Etnoterminologia, os etnotermos são coletados em trabalhos de campo, isto é, indo ao local de pertença do povo pesquisado e interagindo com seus especialistas. Assim, para coletar dados linguísticos referentes aos discursos de especialidade em saúde do povo Mundurukú, é preciso ir às

aldeias desse povo e, ali, interagir com os pajés, parteiras e puxadores de desmentiduras.

Essa necessidade de interagir em campo com o povo falante da língua estudada segue os princípios fundamentais de pesquisa etnográfica traçados por Malinowski na década de 1920, mas não acarreta uma pesquisa Etnográfica plena, posto que não atende a outras exigências, nem pretende atingir os mesmos objetivos de uma Etnografia completa.

Igualmente no que se refere à pesquisa qualitativa, adotamos algumas de suas técnicas, mas não a totalidade de possibilidades que essa forma de pesquisa oferece. Assim, pretendemos trabalhar com entrevistas abertas que permitam ocorrências discursivas mais espontâneas e analisar os dados de maneira mais interpretativa que quantitativa. Logo, não nos deteremos na quantidade de etnotermos coletados, mas no seu real emprego por especialistas em saúde Mundurukú.

0.5 TERRITÓRIO MUNDURUKÚ

Inegavelmente, há, no sistema de cura e cuidados Mundurukú, uma relação entre Língua, Povo e Território que é de suma importância para uma pesquisa que lida com dados linguísticos relacionados ao sistema de pajelança, parto e puxadores de desmentidura de um povo e aos seus métodos milenares de cuidar e de curar, comumente associados ao seu território. Tais dados estão necessariamente atrelados ao seu modo de vida em relação aos sujeitos, ao universo cosmológico e ao meio ambiente em que habitam. Afinal, esse meio ambiente é sua fonte de remédios e tratamentos, além de se relacionar à visão cosmológica e mitológica da vida e morte.

Para uma abordagem que possibilite esse tratamento linguístico que leva em conta a cultura e o meio ambiente, adotamos um conjunto de pressupostos teóricos e metodológicos da Etnolinguística e da Ecolinguística, mas especificamente sob a perspectiva da Linguística Ecosistêmica, praticada pela Escola Ecolinguística de Brasília, conforme será melhor explicado no capítulo 1 desta tese.

No tocante à localização geográfica, neste estudo, focamos especificamente a população do rio Tapajós, no Pará, pois, além de conservar mais a língua e a cultura

e concentrar a maior parte da população, é também a região que concentra Terras Indígenas (TIs) em seu território tradicional, ou, pelo menos, parte dele. Conforme aponta Ramos (2003), os Mundurukú "dominavam culturalmente a região do Vale do Tapajós, que nos primeiros tempos de contato e durante o século XIX era conhecida como Mundurukânia" (s./p., hipertexto digital).

Hoje, o povo mundurukú ainda ocupa essa região, concentrando-se em aldeias no alto, médio e baixo rio Tapajós, sendo as aldeias do médio as mais acessíveis, tanto geograficamente – posto que se situam perto de Itaituba, cidade que tem aeroporto com voos domésticos e um porto bastante acessível, com barcos e lanchas de passageiros – quanto politicamente, pois, nos últimos anos, todo o povo mundurukú do Pará está intensamente envolvido em uma luta contra o governo federal por causa da forte ameaça de construção de sete usinas hidroelétricas ao longo do rio Tapajós, que inundarão aldeias e territórios tradicionais (sagrados, de caça, de reprodução de certas espécies, de pesca, entre outros). Tal complexo hidroelétrico comprometerá o estilo de vida e a própria existência do povo Mundurukú. Essa situação tornou mais difícil a entrada de pesquisadores e *pariwat* (não-indígena) de forma geral. Mas, como havíamos começado o trabalho no médio Tapajós no mestrado (COSTA, 2013), há, nessa região, uma boa parcela da população que conhece a seriedade de nosso trabalho e nosso compromisso com o povo Mundurukú e com as causas ambientais pelas quais eles lutam.

As aldeias, nessa região, foram criadas depois do contato dos Mundurukú com os não índios. Portanto, apresentam uma organização em casas familiares, dispostas próximas umas das outras, com território para galinhas, cães e pequenas hortas. Essas aldeias, especificamente, ficam próximas às margens do Tapajós (ou afluentes). São constantes, no entanto, as referências às aldeias antigas, nos campos, quando falamos com os especialistas, especialmente com o pajé e os puxadores, pois as aldeias nas quais realizamos esta pesquisa são pequenas e ficam significativamente próximas à cidade e a fazendas particulares. Portanto, há pouco do meio ambiente natural disponível para caça, pesca e coleta de medicamentos.

Em termos gerais, dada a maior acessibilidade às aldeias do médio Tapajós, este estudo toma esta região como principal referência.

0.6 Povo MUNDURUKÚ

De acordo com dados do censo IBGE⁵, há cerca de 13 mil Mundurukú distribuídos entre os estados do Amazonas, Mato Grosso e Pará, sendo o último estado o que concentra a maior parte da população e apresenta maior preservação da língua e da cultura.

Os registros históricos existentes sobre o povo mundurukú sempre exaltam sua qualidade guerreira. Os Mundurukú já foram conhecidos como “cortadores de cabeça” ou “arrancadores de cabeça” por cortarem a cabeça daqueles que invadiam o seu território, mumificarem e as exibirem em estacas, ritual que estava associado também a aspectos sociais e religiosos da vida mundurukú (MURPHY, 1958, p. 50-60).

Hoje, permanecem como povo guerreiro, com grande interesse na política, deixaram de cortar cabeças e procuram lutar pela garantia de seus direitos e de seu território, utilizando os recursos democráticos disponíveis.

Apesar dessa forte identidade guerreira, e aqui peço a licença para falar de minha experiência pessoal com os mundurukú com quem convivi, o traço que melhor define o povo dessa etnia, para mim, é o oposto da guerra, a paz. Poucas vezes vi na vida a mesma paz no olhar e na fala das pessoas como a tenho visto nos anciões mundurukú, as senhoras e senhores com os quais tive o prazer de interagir nesses últimos anos, alguns em um convívio mais intenso, com outros tive poucos dias de contato, algumas vezes horas; de todos os diálogos com os anciões, sempre saí com a sensação de paz. Mesmo os caciques que enfrentam dificuldades em seus territórios e estão em plena guerra pelo reconhecimento de seus direitos têm uma sabedoria que nos transmite muita paz. É claro que encontrei também jovens cheios de uma energia guerreira e uma forma incisiva de falar, afinal, é preciso que os guerreiros sejam guerreiros, mas no meu trabalho, especificamente, em que os colaboradores são pessoas mais velhas e com profundo conhecimento especializado sobre o sistema de cura e cuidados milenar de seu povo, a paz foi predominante.

Senti muita diferença entre o primeiro contato que estabeleci com os mundurukú em aldeia, em 2009, e o último, no final de 2015, um povo em guerra,

⁵ Conferir: <http://7a12.ibge.gov.br/calendario-teen-7a12/evento/3417-aniversario-de-ituiutaba-mg>, consultado em 16/08/2017.

ainda que numa guerra diplomática, é um povo em guerra, e isso deixa marcas profundas na sociedade, muda a forma de ver o mundo e a todos.

0.7 LÍNGUA MUNDURUKÚ

A língua mundurukú é uma língua polissintética do tronco Tupí, da família Mundurukú, da qual fazem parte o Mundurukú e o Kuruáya (idioma extinto conforme Mendes Junior, 2007). A família Mundurukú é estabelecida de acordo com a clássica proposta de classificação de Rodrigues (1986). Sua morfossintaxe é ricamente descrita em Gomes (2006).

Há uma quantidade significativa de falantes, tanto monolíngues quanto bilíngues ao longo do Tapajós, especialmente nas aldeias da região do alto, mas, embora tenha uma quantidade significativa de falantes, diferentemente do que vemos em algumas outras línguas, ainda não há uma real política governamental para incentivar e apoiar o ensino bilíngue, como garante a legislação brasileira.

0.8 QUESTÕES ÉTICAS, BIOPIRATARIA E PRESERVAÇÃO

Defendemos que o registro adequado das terminologias características de uma determinada área, assim como o reconhecimento da existência da área como área de conhecimento especializado são mecanismos que fortalecem a preservação daquele conhecimento especializado e da figura social dos especialistas.

No caso específico dos especialistas indígenas e autóctones em geral, esse reconhecimento que existe nas comunidades às quais os especialistas pertencem é pouco ou inexistente fora delas, o que torna o reconhecimento da especialidade e dos especialistas elementos cruciais da construção da proteção dos seus conhecimentos.

Os saberes desses especialistas apresentam uma forte relação entre seu sistema de conhecimentos e o meio ambiente, o que é natural considerando-se o estilo e vida original dos povos autóctones, em que tudo vem do meio que os cerca.

Por possuírem enorme conhecimento acerca da biodiversidade, esses especialistas são sujeitos de alto interesse de criminosos que atuam na biopirataria

e roubo de propriedade intelectual biogenética. Apesar da existência de leis e órgãos que visam à proteção da biodiversidade brasileira, há ainda muitos casos de apropriação indevida de propriedade intelectual indígena⁶. Defendemos que a Etnotermnologia pode ser mais uma ferramenta de combate a esse tipo de crime, posto que dá luz e promove o maior reconhecimento dos verdadeiros proprietários intelectuais de uma série de conhecimentos biogenéticos dos biomas brasileiros.

Assim, a Etnoterminologia é pautada também no reconhecimento da propriedade intelectual dos detentores dos etnoconhecimentos e na realização do registro adequado da parte linguística destes complexos sistemas de saberes.

0.9 COMPOSIÇÃO DOS CAPÍTULOS

Esta tese está organizada em quatro capítulos, além desta introdução e das considerações finais.

O capítulo 1 apresenta uma parte da fundamentação teórica que orienta e serve de base para o trabalho que desenvolvemos. Nele, levantamos conceitos clássicos e contemporâneos de ciência e saber, problematizando esses conceitos para integrá-los à nossa proposta de Etnoterminologia. Esse capítulo, assim como toda a tese, parte de uma perspectiva multidisciplinar e holística presente na Ecolinguística e suas subáreas, que também é apresentada nele.

As discussões teóricas continuam no capítulo 2, o qual parte da Terminologia. Fazemos o levantamento de diversas propostas teóricas existentes na disciplina para, então, propormos a nossa contribuição teórico-metodológica para a área. Assim, ao apresentar as diferentes correntes teórico-metodológicas que formam a Terminologia, estamos localizando a nossa Etnoterminologia, bem como apresentando suas raízes e relações inter e transdisciplinares.

O capítulo 3 apresenta o detalhamento da metodologia que foi empregada na realização desta pesquisa em específico, mas que serve como diretriz metodológica da proposta de Etnoterminologia em geral. Traz o enfoque metodológico que foi

⁶ Sobre esse assunto conferir, por exemplo os sites: <https://www.conjur.com.br/2012-ago-22/legislacao-ambiental-brasileira-omissa-relacao-biopirataria> e <http://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/projeto-de-lei-da-biopirataria-e-destruicao-do-patrimonio-genetico-diga-nao/17462>.

dado, a apresentação dos sujeitos, o desenvolvimento da geração dos dados e os relatórios de campo, além de apresentarmos o método de oficinas terminográficas.

O capítulo 4, por sua vez, traz um exemplo de análise etnoterminológica do sistema de cura e cuidados em que apresentamos os dados que exemplificam e reforçam a teoria e a metodologia expostas nos capítulos anteriores.

Por fim, seguem as considerações finais, nas quais refletimos sobre tudo o que foi construído ao longo da tese. Há, ainda, as referências bibliográficas e os apêndices.

1 ECOLINGUÍSTICA E REVOLUÇÃO NO PARADIGMA CLÁSSICO DA CIÊNCIA

1.1 INTRODUÇÃO

O trabalho com a Etnoterminologia do sistema de cura e cuidados é um trabalho que envolve, necessariamente, uma mudança de postura frente ao que tradicionalmente entende-se por ciência em geral, inclusive a ciência linguística, pois apresentamos uma forma diferente de encarar a Terminologia, que é um dos campos da Linguística, e seu objeto de estudos, o termo, ou, precisamente, para nós e algumas correntes atuais de estudo terminológico, a Unidade Terminológica (UT) constituinte do discurso especializado.

Neste capítulo, faremos uma revisão do que vem a ser a Etnolinguística e a Ecolinguística, disciplinas essenciais ao trabalho em Etnoterminologia. Também faremos uma discussão do paradigma clássico de ciência e de como esse paradigma tem sido repensado e rediscutido na modernidade. Nesse sentido, nos interessam especialmente a noção de ciência pós-normal, ciência pós-moderna (crítica), conhecimentos ecológicos tradicionais – *Traditional Ecological Knowledges* (TEK) e o saber local. Ainda no intuito de revisar as noções de ciência e com o suporte da Ecolinguística, passaremos brevemente pela noção de Imaginário.

1.2 ECOLINGUÍSTICA, LINGUÍSTICA ECOSSISTÊMICA E ETNOECOLOGIA LINGUÍSTICA

A Ecolinguística, partindo da composição [Eco-] + [linguística], em sua acepção mais corrente, como algo relacionado ao meio ambiente e à própria noção de Ecologia biológica, pode ser definida como o estudo das relações entre língua e meio ambiente. Uma definição bastante genérica, mas que abriga todo o conjunto de estudos que hoje são feitos sobre o rótulo geral de Ecolinguística. Outra possibilidade de análise do que vem a ser Ecolinguística é compreender a ecologia em sua essência fundadora como “o estudo das relações”, assim podemos concluir que a base da ecolinguística é estudar as relações que permeiam a interação verbal humana, que se concretiza na fala e tem sua raiz na língua mental.

A Ecolinguística é uma disciplina que tem, desenvolvidas e em plena atividade, no mínimo, duas vertentes, uma social e uma mental, isto é, ela pode ocupar-se de estudar as relações/interações, expressas na fala ou possíveis na

língua, assemelhando-se e aproximando-se, neste caso, da Sociolinguística, da Psicolinguística e do Sociocognitivismo. Nesse caso, é importante ter em mente que, apesar de comungar alguns aspectos comuns com essas correntes, o grande diferenciador da Ecolinguística está no fator “eco”, que a marca como estudo das relações entre língua e meio ambiente.

Além das vertentes social e mental, a Ecolinguística atenta-se, também, para o meio ambiente natural conforme explicitado mais adiante. Não temos, no entanto, a intenção de discutir detalhadamente as possíveis compreensões do termo “Ecolinguística”, essa informação pode ser encontrada no texto de Couto (2013)⁷. Nosso objetivo aqui é, como veremos a seguir, desenvolver uma explanação sobre as vertentes da Ecolinguística que estão diretamente relacionadas à Etnoterminologia, ressaltando os aspectos mais gerais da Ecolinguística.

Para atingir nossos objetivos, é importante, portanto, saber que a Ecolinguística é uma macrodisciplina e comporta em si um alto nível de transdisciplinariedade, interdisciplinariedade e multidisciplinariedade. Além de possuir uma diversidade de ramificações que a compõe, essa diversidade é muito bem vista pelos ecolinguistas posto que demonstra sua vitalidade. Ela é importante, sobretudo, porque “a ecolinguística nos fornece um novo ponto de vista para encarar os fenômenos da linguagem em geral. [...] uma nova maneira de encarar o mundo, como um ecossistema, uma teia de interações” (trecho de entrevista de Hildo H. do Couto *in* NENOKI DO COUTO, 2013, p. 86).

Para que se compreenda como se dão as relações ecolinguísticas, é importante compreender o Ecossistema Fundamental da Língua (EFL), posto que tudo na língua é construído nele, tanto que este poderia também ser chamado de Ecossistema Fundacional da Língua (NENOKI DO COUTO, 2013, p.23). Existem, dentro do EFL, outros três ecossistemas linguísticos: mental, social e natural, logo, embora possamos identificar o nosso objeto de estudo como pertencente a um desses ecossistemas, seja qual for o objeto de estudo e esteja ele em qualquer um dos três ecossistemas linguísticos, todos eles estão inseridos no EFL e são, na realidade, indissociáveis.

Aliás, a Ecolinguística apresenta-se como disciplina preocupada com a totalidade das relações linguísticas. Então, seja qual for o objeto de estudo, em uma

⁷ COUTO, H. H. O que vem a ser Ecolinguística, afinal? Revista *Cadernos de linguagem e sociedade*, v. 14, n. 1 (2013).

pesquisa ecolinguística sempre deve haver uma atenção holística, encarando a língua em sua complexidade e vida, sem reificá-la ou normatizá-la. Por isso, não encaramos a língua como instrumento ou ferramenta. Apesar da possibilidade de focar-se em seu uso/funcionamento, a Ecolinguística percebe a estrutura linguística como algo muito além de um conjunto de itens lexicais gramaticalmente estruturados, de sua fonologia, morfologia, sintaxe, semântica e pragmática. Cada um desses elementos comporia toda uma ecologia (COUTO, 2007, p. 65) e, inter-relacionados, formam o ecossistema que compõe a língua. Precisamente o EFL, além da própria língua, tem como bases fundacionais também a população e o território, afinal, não há Língua (L) sem um Povo (P) que a fale, nem há Povo sem um Território (T), encarando aqui Território não apenas em seu sentido físico e geopolítico, mas também em um nível cognitivo e, sobretudo, cultural.

Do que vimos até agora, podemos afirmar que a Ecolinguística está completamente alinhada com uma perspectiva “pós-moderna” de ciência (cf. 1.1.3), é inter e transdisciplinar, é holística e abandona os padrões positivistas e cartesianos de ciência; é a nova ciência, é, quiçá, a linguística do futuro, justamente por atentar-se às questões simples, no sentido de que se volta para um cuidado à diversidade linguística e às inter-relações dentro e fora da língua que compõem um todo linguístico e que constituem a própria essência e fundação das línguas. Mas, ao mesmo tempo, tudo isso é extremamente complexo, pois rompe uma tradição acadêmica e encontra resistência de alguns defensores de uma visão clássica de linguística.

Uma vez que se escolha essa perspectiva não reificante de língua, parece óbvio que afirmar sua complexidade e importância de encará-la de forma holística parece ser a única forma de se encarar LÍNGUA, ou o mundo linguístico e extralinguístico. Mas, por outro lado, há uma tradição secular em encarar a língua como coisa (estrutura/ ferramenta/ instrumento de comunicação) e em esmiuçar sua estrutura formal sem importar-se com o povo que fala aquela língua e a forma de vida desse povo, como se a língua estivesse lá, sem povo e sem território ou que estes seriam irrelevantes, podendo-se ignorá-los por completo. Isso ocorre de tal forma que acrescentar esses elementos aos estudos linguísticos e romper com essa tradição torna-se, de muitas formas, algo complexo, social e academicamente. É um desafio aos ecolinguistas, como também o tem sido para os funcionalistas que

trabalham, para além da análise formal, com os usos e com a noção de que o discurso é parte da gramática.

A língua está intimamente ligada a seus falantes, que estão intimamente ligados ao meio em que vivem. Vale dizer, o investigador estuda o ecossistema linguístico por ele delimitado como um todo, não o reduzindo a um sistema (estrutura) fechado.
(NENOKI DO COUTO, 2013, p.18)

Dentre as ramificações da Ecolinguística, nos interessa especialmente a Linguística Ecolinguística e a Etnoecologia Linguística. A primeira tem sido praticada por um grupo de ecolinguistas brasileiros, sediados principalmente em Brasília e Goiânia, mas também presentes em outras regiões do Brasil e do mundo. Seu precursor é o professor Hildo Honório do Couto, responsável por divulgar a Ecolinguística em território brasileiro. Sob o viés ecossistêmico, estudam-se as relações sistêmicas da língua, a forma como se articulam as partes dos ecossistemas interno e externo da língua, e são, exatamente, as regras sistêmicas da língua que estabelecem as relações interdisciplinares.

Já a Etnoecologia Linguística “é o estudo das relações entre língua e meio ambiente, só que partindo da variedade linguística de grupos indígenas, tradicionais, rurais, isolados e assemelhados” (COUTO, 2007, p. 219), ou seja, é a Ecolinguística em seu viés etnográfico, ou Etnolinguística em um viés Ecolinguístico e Ecossistêmico.

Neste estudo, focamos o ecossistema léxico da língua, mais precisamente o nicho terminológico desse ecossistema, mas não ignoramos o fato de que a terminologia de uma língua está sujeita a uma série de regras e é um dos elementos que compõem e articulam o sistema linguístico como um todo.

As terminologias, bem como os lexemas de uma língua, também são o principal meio linguístico de interação com o mundo extralinguístico, afinal, é no nível vocabular que se estabelecem as mais rudimentares e mais essenciais relações entre o meio ambiente e um povo (COUTO, 2007). Mas, embora essa perspectiva enriqueça o nosso trabalho, ela entra como colaboração secundária, pois não há dúvidas de que um trabalho Etnotermológico, como o que propomos, seja um trabalho de Etnoecologia Linguística.

1.2.1 *Etnoecologia Linguística*

O que faz com que nosso estudo, nossa Etnoterminologia, seja um trabalho de Etnoecologia Linguística é a visão ecológica de mundo, haja vista que a Etnoecologia Linguística é construída justamente da relação Etnolinguística + Ecolinguística.

Os estudos, em qualquer Etnociência, são dependentes do acervo linguístico e da compreensão da língua do outro, pois é a partir da língua que os pesquisadores de qualquer área passam a ter acesso aos saberes ecológicos tradicionais e/ou locais. “Enfim, qualquer estudo feito por biólogos ou antropólogos, mas que tratem dos fenômenos linguísticos ou interacionais, **sobretudo terminológicos**, pode cair sob o domínio da etnoecologia.” (COUTO, 2007, pp. 220-221, grifo nosso).

Esses fenômenos linguísticos ou interacionais e, sobretudo, terminológicos aos quais o autor se refere podem, muitas vezes, passar despercebidamente pelos antropólogos, biólogos e outros especialistas que, no ímpeto de obter resultados esperados para suas análises em suas respectivas áreas de concentração, acabam por esquecer que explicações sobre o modo de pesca, caça, manejo, topografia, biodiversidade, etc., perpassam, necessariamente, a língua e, portanto, são também fenômenos linguísticos. E, se esse conhecimento é característico de um determinado grupo de especialistas ou classe especializada, ou mesmo de um único especialista, desde que socialmente aquele(s) sujeito(s) tenha(m) o reconhecimento, partindo-se de uma noção êmica ou ética, de especialistas, então o conhecimento manifestado em seu discurso passa a assumir caráter terminológico, pois, nesse caso, trata-se do discurso de especialidade a respeito daquele determinado TEK ou saber local.

Com efeito, não existe etnobiologia, mas biologia feita com recursos etnolinguísticos. Assim,

Os estudos etnocientíficos têm se concentrado em sistemas terminológicos, com o objetivo de detectar como o povo vê o mundo mediante o como falam dele. O método normalmente utilizado tem sido o da análise componencial, que tem sido aplicado a termos de parentesco, a nomenclatura de cores, a culinária, o *sistema de cura* (inclusive doenças do espírito) e outros (COUTO, 2007, pp. 220-221, grifo nosso).

Assim, a Etnoecologia Linguística não é apenas Etnolinguística, pois esta, conforme afirma Couto (2007, p. 219), “não contempla a visão ecológica do mundo”, conforme demonstramos ao longo deste capítulo.

Por fim, cabe trazer à luz que, neste estudo, é pertinente pensar em uma Ecolinguística que contemple o Imaginário como possibilidade para o ecossistema mental, conforme Nenoki do Couto (2013), tópico sobre o qual discorreremos na próxima seção.

1.2.2 *Ecossistema mental: o Imaginário, a Ecolinguística e a Etnoterminologia*

Como afirmado anteriormente, a Ecolinguística apresenta três ecossistemas que juntos formam o Ecossistema Fundamental da Língua (EFL): o ecossistema natural, social e mental. Por considerarmos que esses três ecossistemas estão na base do que vem a ser também a relação entre Língua, Território e Povo, relação essa que é valiosa aos estudos Etnoterminológicos que aqui desenvolvemos, é pertinente fazer uma breve reflexão acerca do Ecossistema mental e sua relação com a Etnoterminologia.

O Ecossistema mental é o que menos tem estudos já realizados até o momento, sendo os estudos que relacionam ecossistema ao Imaginário, conforme a Antropologia de Imaginário de Durand, os mais desenvolvidos no Brasil, especificamente, pelos pesquisadores do Núcleo de Estudos de Ecolinguística e Imaginário (Nelim), coordenado pela professora Dr^a Elza K. N. Nenoki do Couto, da UFG. Para Guattari (2001), citado por Nenoki do Couto (2012, p.56), “o ecossistema mental da língua equivale ao que chama de subjetividade humana”. É a partir dessa perspectiva do Imaginário que percebemos uma possível relação inter e transdisciplinar entre o Ecossistema mental e a Etnoterminologia com a qual trabalhamos.

Tentar definir Imaginário é uma tarefa complexa. Partindo da perspectiva durandiana, Nenoki do Couto afirma que

enquanto a imaginação é uma faculdade, o imaginário é um processo, pelo qual a imaginação se manifesta: é ele que revela ou caracteriza um indivíduo ou um grupo social e, por extensão, uma cultura ou uma época. (NENOKI DO COUTO, 2012, pp. 9-10)

Assim, o imaginário é um todo formado por crenças, percepções, histórias e vivências de um povo. Ele é a parte mais perceptível da imaginação de um povo, por isso se manifesta de maneira única, isto é, o imaginário é único e mutável e compõe a estrutura social de um povo.

Desse modo, toda semântica é organizada no Ecosistema mental da língua e conforme o imaginário de cada povo.

A produção ou reprodução de toda imagem supõe a pré-existência mental do que sustenta sua representação, ou seja, o surgimento da imagem implica o processo de percepção daquilo que é representado, processo que remete sempre para a objetividade de algum dado sensível e de sua manifestação material.

(NENOKI DO COUTO, 2012, p. 57)

Logo, falar em domínios de saber que determinam terminologias é falar também em imaginário, especialmente quando tratamos dos Conhecimentos Tradicionais Ecológicos (TEK). Compreendemos que esses conhecimentos fazem parte de uma expressão da relação entre o POVO (P) e não apenas como ele vê, mas também de como ele sente, imagina e compreende mentalmente seu Território (T), físico e metafísico, e como essa relação é expressa em sua língua (L).

As imagens podem ter sua origem como resultado de um mapa neural e serem categorizadas como mentais e não mentais, conforme Nenoki do Couto, o filósofo Jean-Jacques Wunenburguer:

categoriza também as imagens como mentais e não-mentais. As primeiras, mentais, quando se diversificam segundo o tempo presente, passado e futuro, tornam-se representações específicas e assumem propriedades originais, distinguindo-se como imagem inconsciente ou matricial. Esta última também pode ser imagem verbal ou icônica, mas o conteúdo de sua informação não é facilmente apreendido, porque manifesta-se de forma velada, ou seja, como alusão, enigma, criptograma, ideograma e pode significar tanto um arquétipo, protótipo ou estereótipo, como um paradigma ou engrama.

As segundas, não-mentais, são originariamente um fato psíquico, pulsão ou inspiração, transformáveis em material concreto, externo e independente do sujeito. São elas que motivam as obras de arte (quadros, estátuas, música etc.), as fórmulas mágicas ou encantatórias para afastar malefícios ou atrair benefícios, os rituais religiosos ou culturais.

(NENOKI DO COUTO, 2012, pp. 58-59)

O léxico expressa tanto as imagens mentais como as não-mentais, imaginário e território, meios ambientes mentais, naturais e sociais, e é, portanto, uma ferramenta fundamental no estudo de qualquer um deles. E, sobretudo, possui papel de destaque no estudo do meio ambiente mental, posto que o léxico da língua, é a

única forma de acessar os componentes do meio ambiente mental, expresso e confirmado no meio ambiente social a partir de um meio ambiente natural, fundamental e mantenedor dessa relação Língua, Povo e Território.

Cabe, portanto, a compreensão de que a Etnoterminologia realiza um registro que parte dos conhecimentos especializados, os quais também fazem parte da cosmovisão e do imaginário do povo Mundurukú, daí a importância de se ter o ecossistema mental como parte da perspectiva de análise em Etnoterminologia ou em qualquer reflexão em teoria linguística, incluindo a Etnolinguística, da qual falamos na seção 1.3.

1.3 ETNOLINGUÍSTICA

A Etnolinguística é uma das ciências do grupo das “etno” ciências. É provavelmente a mais importante de todas elas. Afinal, sem o conhecimento da língua do povo/etnia que apresentará o componente a ser estudado, nenhum estudo etno é possível, como vimos na seção anterior.

Além desse estudo da língua do outro, dos conhecimentos ecológicos, biológicos, zoológicos, etc. desse “outro”, dessa etnia à qual não pertencemos e que, muitas vezes, é apresentada como “exótica”, a Etnolinguística hoje, e cada vez mais, está comprometida com um estudo linguístico que leve em conta os fatores culturais e sociais de produção linguística em qualquer cultura. Afinal, toda língua é falada por um povo com cultura e conhecimentos diferentes das demais comunidades no planeta. Portanto, não apresentamos aqui a Etnolinguística como o estudo de línguas de povos de etnias exóticas na perspectiva eurocentrista. Mas afirmar que Etnolinguística é a linguística feita com métodos etnográficos também não seria adequado nem suficiente, neste caso. Assim, encaramos a Etnolinguística como a disciplina linguística que traz os aspectos socioculturais para o debate sobre línguas, sejam elas línguas do tronco indo-europeu, ou do tronco tupí, jê, karibe, malaio-polinésio ou outro.

Essa perspectiva de Etnolinguística nos é apresentado no trabalho de Underhill (2012), para quem a “Etnolinguística é o estudo de como as visões de mundo constroem um complexo e flexível arcabouço com o qual nós pensamos e sentimos” (UNDERHILL, 2012, p.17). Logo, a língua não é uma prisão, não é apenas

resultado de uma pré-disposição genética, mas também não é mera ferramenta social, ou seja, a língua envolve um refinado ato de criação, que perpassa tanto o cognitivo quanto o sociocultural.

Consequentemente, em algum nível nós pensamos e sentimos diferente em cada cultura e expressamos esse pensar e esse sentir diferente de formas diferentes, inclusive linguisticamente. O mesmo acontece em relação à forma como compreendemos o mundo, pois, se esse influencia nossa expressão e compreensão em língua, também pode ser influenciado por ela.

Neste trabalho, não abordaremos todas as possibilidades de estudo em Etnolinguística (também chamada Linguística Antropológica), mas nos concentramos na Etnossemântica, ou Etnociência, que, conforme Palmer (1996 *apud* UNDERHILL, 2012, p. 17), “é o estudo do modo como as diferentes culturas organizam e categorizam domínios do saber, tais como o das plantas, animais e parentesco”. Essa perspectiva combina-se com a nossa proposta de Etnoterminologia e pode trabalhar em solidariedade com a Etnoecologia Linguística.

1.4 O PARADIGMA CLÁSSICO DE “CIÊNCIA”

Em linhas gerais, poderíamos resumir a tendência predominante de um paradigma clássico de ciência como uma forma estrutural de se fazer ciência, com diferentes métodos e diferentes denominações (positivismo, formalismo, estruturalismo). Santaella (2004) ressalta que o que se percebe é uma constante tentativa de se fazer a “ciência das partes”, que busca organizar e classificar cada campo e cada saber científico e que, além disso, busca racionalizar, segmentar e analisar a natureza, ordenando-a e transpondo o racionalismo lógico-matemático para todas as outras disciplinas.

Assim, a compreensão clássica de ciência pressupõe um estudo que empregue métodos cartesianos, que tenha um objeto claramente definido, analisado, descrito e racionalizado. A pesquisa científica deve buscar a formulação metódica, sistemática e comprovável de seus resultados científicos. Logo, nessa concepção privilegiam-se as ciências exatas e naturais, posto que trabalham com resultados, em alguma medida, reproduzíveis e isoláveis.

Essa visão de ciência bastante formal, sistemática e racionalista, que segue uma rigidez metodológica tem como um de seus principais autores e defensores o

francês René Descartes, filósofo e matemático, talvez daí o caráter extremamente racionalista. Descartes teve um papel de suma importância na história do desenvolvimento das ciências, pois rompe um paradigma anterior e pouco metodológico, preso à intuição e à religião. O método desenvolvido por Descartes ficou conhecido como Cartesiano (SANTAELLA, 2004).

No final do século XIX, C. S. Peirce lançava-se na reflexão acerca do signo e da semiótica. Santaella afirma que para isso foi feito também um trabalho metodológico riquíssimo que pretendia analisar as diferentes formas de se fazer análise científica e os caminhos metodológicos que poderiam ser tomados em cada área para melhor aprofundamento no objeto estudado. Peirce queria que sua proposta fosse suficientemente clara e simples de tal forma que contemplasse qualquer disciplina e, como afirma Santaella (2004, p.27), ele, de fato, conseguiu:

A proposta de que sua arquitetura filosófica pudesse funcionar como fundação para qualquer área do saber humano não ficou apenas no nível de intenções ou de projeto. Ele não só discutiu as fundações e métodos, mas deixou um vastíssimo material a respeito de como utilizá-los, material esse que pode e deve ser levado em consideração por qualquer investigador, esteja ele onde estiver, na física ou na poesia.

A contribuição de Peirce também é importante por, novamente, romper supostos padrões impostos à ciência e ampliar as possibilidades de compreensão científica, além de ser um aporte inicial para percebermos que o caminho indutivo ou dedutivo não são excludentes, mas têm, cada um, suas razões para uso, a depender de como o objeto será investigado e a quais resultados se espera chegar.

Na linguística, não foi diferente. Vimos o paulatino crescimento de estudos filosóficos, históricos, formais ou funcionais, conforme as crenças e intenções dos pesquisadores, influenciados, certamente, pelas crenças e limitações científicas de cada época.

1.4.1 Crise e mudança: ciência pós-moderna

Já no final da década de 1980, Boaventura de Sousa Santos afirmava que a ciência moderna estava mergulhada em uma profunda crise e que era necessário, então, fazer a transição entre o paradigma vigente para um novo paradigma científico, que o autor denominou “ciência pós-moderna” (SANTOS, 1989, p. 9).

A ciência pós-moderna de Santos é uma ciência de caráter mais hermenêutico, encarando as partes e o todo, o todo e as partes. Tanto no nível interno de cada disciplina, como a nível geral, repensando-se o que era entendido como ciência e como tende a ser esse novo paradigma científico, assim o autor afirma que:

Qualquer que seja a opção epistemológica sobre o que a ciência faz, a reflexão sobre a ciência que se faz não pode escapar ao círculo hermenêutico, o que significa, antes de mais, não podermos compreender qualquer de suas partes (as diferentes disciplinas científicas) sem termos a compreensão de como 'trabalha' o seu todo, e, vice-versa, não podemos compreender a totalidade sem termos alguma compreensão de como 'trabalham' as suas partes. Aliás, o todo e a parte são aqui, de algum modo, uma ilusão mecânica, pois o princípio hermenêutico é o de que a parte é tão determinada pelo todo como o todo o é pelas suas partes.
(SANTOS, 1989, p. 10)

Esse novo paradigma científico é aplicado (e deve ser aplicado), sobretudo, às ciências sociais, que, por muito tempo, tentavam desumanizar as ciências humanas, impondo-lhes métodos de ciências exatas e naturais. Além disso, a concepção de ciência pós-moderna é a que melhor se adapta a realidade sul-americana, uma realidade em que coexistem, ainda que no mesmo país, pessoas com estilos de vida, possibilidades socioeconômicas e culturas absolutamente diferentes, que só podem ser contempladas quando nos propomos a um estudo de cunho hermenêutico, que leve em conta a visão holística de sociedade.

Essa percepção é crucial quando nos propomos a estudar/trabalhar com uma comunidade indígena bem como com a visão e os conhecimentos acerca das práticas e dos recursos tradicionalmente adotados no seu sistema de cura e cuidados.

1.5 CONHECIMENTOS ECOLÓGICOS TRADICIONAIS OU *TRADITIONAL ECOLOGICAL KNOWLEDGE (TEK)*

O termo "Conhecimentos Ecológicos Tradicionais" é, certamente, muito amplo, pois os campos semânticos que os termos "conhecimentos", "ecológicos" e "tradicionais" abrangem em si também são muito amplos.

É preciso, portanto, definir um critério para o emprego do termo "Conhecimentos Ecológicos Tradicionais" (doravante CET) frente a uma outra forma

de "conhecimento". O critério mais eficiente, nesse caso, parece ser a forma de transmissão e manutenção desse conhecimento. Neste trabalho, estaremos denominando como CET o conhecimento que é repassado oralmente de geração em geração e que se mantém vivo especialmente na memória dos detentores daquele determinado conhecimento.

Como toda forma de conhecimento, o CET pode, e provavelmente tem, um surgimento ligado às metodologias científicas mais elementares, como observação e testagem. Mas, com o passar do tempo, a explicação para a forma como surgiu determinado conhecimento se perdeu, até mesmo por ser mais importante guardar e retransmitir o conhecimento em si do que o como se chegou a tal conhecimento. Poderíamos pensar, então, que a principal diferença entre o que se chama de CET e as demais formas de conhecimento é a forma de transmissão desse conhecimento e o fato de muitas vezes não haver explicações metodológicas (semelhantes ao que nossa sociedade considera como metodologia científica) para como se chegou a ter tal conhecimento.

É preciso ressaltar, no entanto, que as relações entre "ciência" e conhecimentos tradicionais não são pacíficas:

os principais embates entre os conhecimentos tradicionais e a ciência moderna decorrem do caráter expansivo da ciência moderna, tanto no plano epistemológico quanto no político. No plano epistemológico, a ciência moderna postula-se como um saber universal e o único caminho confiável para se chegar à verdade, de tal forma que todos os demais saberes ficam relegados a um lugar secundário. Por essa razão, os conhecimentos tradicionais mantêm um *status* marginal dentro da ciência moderna, numa situação de subalternidade epistemológica, na qual a ciência moderna qualifica as formas de se chegar a verdade dos sistemas de conhecimento tradicional como falhas, ineficientes ou obscurantistas. Na medida em que a ciência moderna desvaloriza os outros sistemas de conhecimento pelo fato de eles não seguirem seus padrões de empiria e verificabilidade, ela se torna uma ideologia (ARONOWITZ, 1988).
(ÁVILA, 2010, p. 4)

Tem havido uma valorização desses conhecimentos, e essa questão tornou-se muito mais complexa a ponto de exigir uma legislação específica, como apontam Duran e Rigolin (2011, p. 76):

De acordo com a Medida Provisória n. 2.186 - 16, de agosto de 2001, o conhecimento tradicional é definido como algo associado à genética, desenvolvido por comunidade indígena ou local. [...] Na concepção do Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual (INBRAPI), conhecimento tradicional é um conhecimento holístico, coletivo, cosmológico e inventivo.

[...]

O artigo 9º, inciso II do Anteprojeto de "Lei de Acesso ao Material Genético e seus Produtos" demonstra tal acomodação do Brasil em sua significação de conhecimentos tradicionais associados:

'Conhecimentos tradicionais associados: Todo o conhecimento, inovação ou prática individual [ou] coletiva dos povos indígenas, comunidades locais e quilombolas associados às propriedades, usos e características da diversidade biológica, dentro de contextos culturais que podem ser identificados como indígenas, locais ou quilombolas, ainda que disponibilizados fora desses contextos, tais como em bancos de dados, inventários culturais, publicações e no comércio.'

(BELAS, 2006, *apud* DURAN E RIGOLIN, 2011, p. 82)

Como podemos ver, nesses diferentes textos legais (MP 2.186 e Anteprojeto de Lei), a tendência é que seja considerado como legalmente relevante o conhecimento tradicional relacionado aos recursos genéticos, o que, de certa forma, é uma visão reducionista e utilitária dos CETs, ignorando toda uma questão "holística, coletiva, cosmológica e inventiva", como defende a INBRAPI.

Por fim, há que se considerar um certo cuidado ao usar o termo "conhecimentos tradicionais" para que não se crie uma oposição entre o "tradicional" e o "moderno", levando a atribuição de valor de "conhecimento ultrapassado" ao conhecimento tradicional. Mesmo cuidado que tivemos ao aplicar e justificar o uso "Etnoterminologia", posto que, para muitos, esse morfema {etno-} ainda carrega uma carga essencialmente negativa e/ou reducionista, o que, como pontuamos ao longo deste trabalho, é um equívoco.

1.6 CONHECIMENTOS LOCAIS E CONHECIMENTOS INDÍGENAS

Conhecimentos Locais e Conhecimentos Indígenas são formas de conhecimentos tradicionais, que acabam se confundindo ou sendo confundidos em algumas situações, posto que todo saber indígena é local, mas nem todo saber local é indígena.

Fikret Berkes tem amplamente definido Conhecimento Indígena (CI) como o conhecimento local que possuem os povos indígenas, e ele sugere que o CET [Conhecimento Ecológico Tradicional] é um subconjunto do CI. O CET é a parte ecológica do CI, baseado no território, o conhecimento prático em espécies e as crenças relativas a interação humana com o ecossistema. (Berkes 1999).

(MENZIES & BUTLER, 2006, p. 6)⁸

Roué (2012) aborda justamente a questão sobre como devem ser denominados esses conhecimentos/saberes: se "saberes tradicionais", ou ainda "conhecimentos ecológicos tradicionais / Traditional Ecological Knowledge (TEK)".

Qual seria, então, a diferença, se há diferença, entre os termos "saberes ecológicos", "saberes autóctones" ou "saberes indígenas", ou ainda "saberes locais"?

Para Roué (2012), o termo "saberes locais" tem a vantagem de ser mais neutro, isto é, ele serve bem como protótipo da classe. Certamente, esta é, do ponto de vista semântico, a opção terminológica menos marcada, o que faz também dele o termo mais democrático, não excluindo ninguém. Afinal, como definir precisamente quem é indígena, aborígine e outros? Talvez "saberes locais" seja o mais adequado para realidades sociais em que há uma maior diversidade étnica e de possíveis "saberes locais" como no Brasil, onde há populações quilombolas, ribeirinhas e algumas populações interioranas, além de haver a questão do autorreconhecimento e autodenominação.

Roué (2012) afirma também que os "saberes locais" são mais abrangentes que os saberes que organizamos em disciplinas científicas, justamente por seu caráter holístico, haja vista que não são conhecimentos fragmentados em disciplinas distintas, mas integralizados e que incorporam também um *savoir-faire*, um modo de vida, uma representação do mundo e uma ética a que estão ligados.

1.7 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Neste capítulo, fizemos um breve levantamento acerca da noção de ciência e os novos paradigmas que vêm se estabelecendo no tocante a diferentes formas de conhecimento. Estabelecer as noções de "conhecimentos ecológicos tradicionais", entre outros conceitos relacionados, é de fundamental importância para que se compreenda a construção da proposta teórica de uma Etnoterminologia tal como a concebemos no capítulo 2.

⁸ Fikret Berkes has broadly defined Indigenous Knowledge (IK) as the local knowledge held by Indigenous peoples, and he suggests the TEK is a sub-set of IK. TEK is the ecological part of IK, the land-based, practical knowledge of species, and the beliefs regarding human interaction with the ecosystem (Berkes 1999). (MENZIES & BUTLER, 2006, p. 6).

2 ETNOTERMINOLOGIA

2.1 INTRODUÇÃO

Neste capítulo, o objetivo principal é apresentar a epistemologia da Etnoterminologia como disciplina que estuda os etnotermos a partir de discursos de especialidade próprios daqueles especialistas que expressam as diferentes manifestações do saber local e dos conhecimentos ecológicos tradicionais⁹ (seção 2.5.3). Apresentamos, ainda, um estudo sobre outros empregos do termo “Etnoterminologia” e a Terminologia Cultural (2.5.1 e 2.5.2), evidenciando as diferenças entre nossa pesquisa e essas outras.

Inicialmente, fazemos também uma breve retomada da história e pressupostos gerais da Terminologia (seção 2.1), com foco na Teoria Geral da Terminologia (TGT) e na Teoria Comunicativa da Terminologia (TCT) (seção 2.2). Essa última é analisada com mais atenção, haja vista que se inter-relaciona com a nossa Etnoterminologia, por ser uma de suas bases fundadoras. Também ressaltamos a importância da Socioterminologia (seção 2.3) e da Teoria Sociocognitiva da Terminologia (TST) (seção 2.4) em nossa pesquisa. A Etnoterminologia que defendemos é apresentada na seção 2.5 e toma por base trabalhos nossos anteriores (COSTA & GOMES, 2011, 2013a, 2013b e COSTA, 2013). Na seção 2.6, discutimos a noção de discurso de especialidade, fundamental para a própria existência ou não de terminologias, bem como sua ligação com valores sociais extralinguísticos e algumas de suas atribuições e características. Para finalizar o capítulo, apresentamos o tratamento dado à terminologia e ao léxico pela Ecolinguística, com vistas mais especificamente ao que vem sendo feito em Linguística Ecológica¹⁰ (seção 2.7). As considerações finais do capítulo encontram-se em 2.8.

⁹ Comumente chamado de TEK (*Tradicional Ecological Knowledge*) ou Saber Local, conforme discutido no capítulo 1 desta tese.

¹⁰ Vertente da Ecolinguística praticada pela Escola Ecolinguística de Brasília, conforme detalhamento feito no capítulo 1 desta tese.

2.2 TEORIA GERAL DA TERMINOLOGIA – TGT

A existência de conhecimentos especializados, de especialistas que os dominam e de processos de transmissão de conhecimento de especialidade é algo, provavelmente, tão antigo quanto a organização dos seres humanos em comunidades. Assim, é provável que a existência de alguma terminologia remeta a tempos muito remotos (cf. BARROS, 2004, p. 28). Logo, a existência de alguma terminologia antecede (muito) e independe (totalmente) da existência da Terminologia enquanto ciência. Desse modo, empregaremos, neste estudo, o termo *terminologia*, com inicial minúscula, para denominar um conjunto de unidades terminológicas, ou seja, um léxico especializado em qualquer língua. Já o termo *Terminologia*, grafado com inicial maiúscula, dirá respeito à/ao disciplina/campo de estudos que se dedica ao estudo das unidades terminológicas¹¹. Isso posto, a Terminologia é o estudo da(s) terminologia(s).

A Terminologia se estabelece como disciplina em meados de 1931¹², a partir da publicação da tese de doutorado do austríaco Eugen Wüster. Tal tese versava sobre a padronização dos termos empregados na Engenharia Eletrotérmica. Nesse momento, a preocupação dos estudos terminológicos de Wüster era padronizar o uso dos termos com o intuito de alcançar a univocidade comunicacional no plano internacional, dando origem à Teoria Geral da Terminologia (TGT), que tem como base um método normativo, ou seja, busca normatizar e, a partir desses termos normatizados, universalizar os termos técnicos.

Assim, no primeiro momento, a Terminologia era algo fortemente prescritivista, e ficava a cargo sobretudo dos profissionais de cada área normatizar os termos que deveriam ou não ser usados, delimitando rigidamente a noção de termo e não aceitando nenhuma forma de variação, conforme propunha a TGT.

Os principais pressupostos da TGT são:

- a univocidade semântica do termo;
- a diferenciação entre linguagem comum e linguagem de especialidade;
- a universalidade (universalização pretendida) do termo.

¹¹ Conferir, por exemplo: Temmerman (1997, p.52); Krieger e Finatto (2004, p. 13); Barros (2004, p. 34); Krieger (MARAKAWA e NADIN, 2013, p. 23).

¹² Conforme consta na literatura sobre Terminologia, por exemplo, Faulstich (2001); Barros (2004) e Krieger e Finatto (2004).

Assim, estudos orientados para um padrão normativo, universalista e monossêmico do termo, que considere a existência de uma linguagem de especialidade diferente e separada da linguagem comum, encaixam-se nessa teoria (KRIEGER & FINATTO, 2004); (BARROS, 2004).

Conforme Gaudin (1993) e Barros (2004), com a proposta da TGT, Wüster aproxima-se do meio acadêmico dos linguistas e, ao mesmo tempo, afasta-se de pressupostos essenciais às bases da Linguística, pois Saussure estabelece o signo linguístico como sendo formado por duas faces indissociáveis (significado e significante), enquanto que Wüster toma como independentes os conceitos e os termos, que numa aproximação equivaleriam ao significado e ao significante, mas sem constituir um signo linguístico uno e inseparável, o que não é possível na realidade linguística. Gaudin (1993) e Barros (2004) informam sobre o caráter normativo da perspectiva adotada pela TGT.

Posteriormente, os linguistas começaram a ter mais interesse pela terminologia. A partir desse interesse, surgem novas propostas de estudos terminológicos, e a terminologia deixa de ser vista somente como objeto de normatização e é reconhecida também como instrumento de comunicação especializada. Essa mudança de paradigma é mais perceptível a partir das décadas finais do século XX, especialmente nos anos 1990.

Com essa nova visão sobre a terminologia, surgem outras perspectivas teóricas e metodológicas para lidar com o estudo do termo. Neste capítulo, faremos uma apresentação geral de alguns aspectos e subáreas da disciplina e destacaremos especialmente a Teoria Comunicativa da Terminologia (TCT), proposta por Maria Tereza Cabré (1999) e sua equipe do IULATERM - Grupo de pesquisa do Instituto Universitário de Linguística Aplicada da Universidade Pompeu Fabra (Barcelona, Espanha), posto que a TCT rompe com o paradigma clássico da TGT e dialoga muito fortemente com as demais teorias terminológicas aqui expostas.

É importante frisar que, embora tenham surgido novas propostas teóricas e metodológicas no campo da Terminologia, a TGT ainda é um recurso válido a depender dos objetivos que se tem com um determinado trabalho e que ela desempenhou um papel histórico de grande valia.

2.3 TEORIA COMUNICATIVA DA TERMINOLOGIA – TCT

A Teoria Comunicativa da Terminologia (TCT) surge como proposta teórica e amplia as possibilidades tanto teóricas quanto metodológicas de tratamento terminológico, atendendo às necessidades de diferentes estudos terminológicos que não eram contempladas pela TGT.

A proposta teórica da TCT faz um contraponto forte às propostas da TGT que, dado o seu critério normativista, como visto, limita o estudo dos termos à sua padronização, separa conceito (com valor universal) e significado (relacionado a línguas particulares), não se interessa pelos aspectos morfológicos e sintáticos, e supervaloriza a função denominativa em vez da comunicativa (cf. KRIEGER, 2000; KRIEGER & FINATTO, 2004 e BARROS, 2004).

Já para Cabré (1999), na TCT a Terminologia é uma disciplina autônoma, de caráter interdisciplinar, que configura sua própria especificidade, selecionando elementos das matérias das quais se aproveitou e construindo seu próprio âmbito científico. Portanto, Cabré, ao adotar essa posição, assume que a Terminologia é uma **interdisciplina**. Assim, podemos definir a TCT como marco fundador de uma **matéria efetivamente interdisciplinar e multifuncional** que está centrada, sim, nos termos, mas que os considera a partir de um contexto de especialidade científica, técnica ou profissional. A TCT tem ainda uma metodologia de pesquisa própria e diferente da empregada na Lexicologia Aplicada e uma prática terminográfica que se diferencia da Lexicografia.

Os postulados teóricos que fundamentam a TCT são essencialmente os das ciências da linguagem, das ciências da cognição e das ciências sociais: “esses três fundamentos inspiram a poliedricidade da unidade terminológica, que em consequência é, ao mesmo tempo, uma unidade linguística, uma unidade cognitiva e uma unidade sociocultural”¹³ (CABRÉ, 1999, p. 70) [tradução nossa]¹⁴. Ainda em consequência dessa relação que estabelece uma tripla base para a TCT, Cabré afirma que a prática terminológica é, também, tridimensional, seu caráter interdisciplinar é justificado por integrar distintas disciplinas com as quais dialoga.

¹³ “Estos tres fundamentos inspiran a su vez la poliedricidad de la unidad terminológica, que, en consecuencia, es al mismo tiempo una unidad lingüística, una unidad cognitiva y una unidad sociocultural.” (CABRÉ, 1999, p. 70)

¹⁴ As traduções aqui apresentadas são todas traduções livres, feitas por nós. Os trechos originais vão ser colocados em rodapé.

A Terminologia, conforme apresentada pela TCT (CABRÉ, 1999, p. 84), tem *princípios* (“condições inerentes à unidade terminológica em questão”) e *condições* (“possibilidades alternativas formuladas em termos de ter ou não uma determinada característica que facilita ou bloqueia a atribuição de determinadas características ou o cumprimento de determinados processos”) [traduções nossas].¹⁵ Conforme Cabré (1999), são eles:

- o princípio da poliedricidade do termo;
- o princípio do caráter comunicativo da terminologia;
- o princípio da variação.

Esses princípios são explicados (ou demonstrados) ao longo da exposição feita sobre a aplicação da TCT nesta seção.

As condições são:

- condição de linguagem natural;
- condição de comunicação especializada;
- condição de especialização.

A condição de linguagem natural está diretamente relacionada à susceptibilidade dos termos às regras comuns que regem todas as línguas naturais, quer sejam regras morfológicas, sintáticas, fonológicas ou até mesmo semânticas.

A condição de comunicação especializada diz respeito à própria produção terminológica, o que se dá em textos de especialidade, sendo esses textos parte da linguagem natural, os quais, conforme Cabré (1999), formam uma subárea própria e diferente dos textos de linguagem comum. Sobre essa condição, entendemos que se trata da necessidade de se considerar como comunicação especializada aquela que se dá em um contexto de especialidade e têm, como enunciador, especialistas de uma determinada área de especialidade. Assim, ao nosso ver, essa condição estaria intimamente ligada à condição de especialização.

A condição de especialização, conforme Cabré (1999), parte do caráter especializado que um discurso deve ter para ser considerado de especialidade. A autora deixa claro que pode haver diversidade de opiniões sobre o que se entende por especializado e os diferentes níveis de especialização. Por isso, ela explica que, para o que se pratica como TCT,

¹⁵ “*princípios* (condiciones inherentes a la unidad en cuestión) o *condiciones* (posibilidades alternativas formuladas en términos de poser o no una determinada característica que facilitan o bloquean la atribución de determinadas características o el cumplimiento de determinados procesos.” (CABRÉ, 1999, p. 84)

cumprem a condição de especializados os textos em que a conceitualização que transmitem se realizou a partir da perspectiva da especialidade e do especialista, e não a partir da ótica do falante comum. A especialidade de um texto não se baseia tanto na temática que veicula, mas em como se veicula essa temática.
(CABRÉ, 1999, p. 89) [tradução nossa]¹⁶

Logo, podemos entender que deve haver critérios sociais de distinção entre especialista e não especialista. Havendo isso, há especialidade. Também podemos entender que a temática do discurso de especialidade é variável, ou seja, pode ir da biomedicina ocidental contemporânea à prática milenar de acupuntura oriental, o que certamente inclui os especialistas em cura e cuidados Mundurukú. Quanto aos princípios que guiam a TCT, reconhecemos e aceitamos as variações/variantes (princípio da variação). Distinguindo-se da TGT, os termos não precisam ser universalmente padronizados; pelo contrário, pessoas diferentes, em locais ou condições diferentes, podem empregar termos diferentes para uma mesma técnica ou um mesmo instrumento, ou usar o mesmo termo para técnicas ou instrumentos diferentes. Isso só é possível justamente porque, como já foi dito, a TCT considera os termos parte das línguas naturais (condição de LN); logo, não há uma linguagem de especialidade diferente da linguagem comum, são as condições de produção do discurso que o fazem pertencer ou não a um campo de especialidade (CABRÉ, 1999, p.85, 86 e 87). Essa visão também é empregada por nós na Etnoterminologia, como mostramos mais adiante, na perspectiva das línguas indígenas e dos discursos de especialidade representativos de saberes locais/TEKs.

O princípio da poliedricidade já foi exposto nesta seção, e o princípio do caráter comunicativo da terminologia embasa todo trabalho em TCT.

De acordo com este princípio, toda unidade terminológica tem, imediata ou remotamente, uma finalidade comunicativa. Se esta finalidade é imediata, se materializa em forma de comunicação direta (a comunicação entre *experts*, o discurso didático, ou o de divulgação científica realizado por *experts*, etc.) ou indireta (a comunicação pela via de um processo midiático como a tradução, a interpretação ou o jornalismo especializado). Em outras ocasiões, a comunicação se serve das unidades tecnológicas para representação do conhecimento como meio para etiquetar os nós do conhecimento correspondentes a conceitos do mundo especializado; nestes casos, a finalidade remota dessa representação é favorecer a univocidade da comunicação entre *experts* (os padrões denominativos internacionais) ou entre os especialistas e sistemas especialistas (na documentação e na

¹⁶ “La condición de especializados la cumplen los textos en los que la conceptualización que transmiten se ha realizado desde la perspectiva de la especialidad y del especialista, y no desde la óptica del hablante común. La especialización de un texto, pues, no se basa tanto en la temática que vehicula, sino en cómo vehicula esta temática.” (CABRÉ, 1999, p. 89)

linguística computacional aplicada à engenharia do conhecimento,) criando uma nova concepção da realidade (CABRÉ, 1999, p. 85). [tradução nossa]¹⁷

Quanto à aplicação da Terminologia, ainda conforme defendido na TCT, Cabré (1999) propõe que há duas finalidades essenciais às aplicações da Terminologia, que são a representação e a transferência. A finalidade de representação tem a ver com a documentação, a engenharia linguística e as especialidades (a representação das especialidades). Com a finalidade de transferência, as aplicações da Terminologia são: a comunicação direta, a mediação comunicativa e a planificação linguística.

Certamente, a compilação de termos e a confecção de dicionários/glossários são as aplicações terminológicas mais conhecidas, mas não são as únicas. A Terminologia pode ser aplicada a diversas situações e com diferentes interesses, sendo estes normalmente relacionados à representação de um conhecimento especializado – dando mais clareza e precisão à expressão especializada de um conhecimento – ou ainda, interesses relacionados à transferência desse conhecimento com clareza e propriedade, especialmente quando se trata da transferência de conhecimento de especialidade de especialista para especialista ou de especialista para aprendiz (e até mesmo, em alguns casos, de especialista para leigo).

Essas duas finalidades também norteiam nossa pesquisa, especialmente porque nossos especialistas não transmitem seus conhecimentos em universidades ou artigos científicos, mas em um processo oral de acompanhamento da aprendizagem entre especialista mais experiente e especialista com dom recente¹⁸. E, também, na interação com aqueles que necessitam de seus cuidados em saúde.

¹⁷ De acuerdo con este principio toda unidad terminológica persigue inmediata o remotamente una finalidad comunicativa. Si esta finalidad es inmediata, se materializa en forma de comunicación directa (la comunicación entre expertos, el discurso didáctico, o el de divulgación científica realizado por expertos, etc.) o indirecta (la comunicación por la vía de un proceso mediatizado como la traducción, la interpretación o el periodismo especializado). En otras ocasiones, la comunicación se sirve de las unidades terminológicas para la representación del conocimiento, como medio para etiquetar los nudos de conocimiento correspondientes a conceptos del mundo especializado; en estos casos, la finalidad remota de esta representación es favorecer la univocidad de la comunicación entre expertos (los estándares denominativos internacionales) o entre los expertos y sistemas expertos (en la documentación y la lingüística computacional aplicada a la ingeniería del conocimiento) creando una nueva concepción de la realidad. (CABRÉ, 1999, p. 85)

¹⁸ Isto é, alguém que tenha manifestado, recentemente por meio de um sonho, possuir o dom para ser pajé ou puxador de desmentidas.

Conforme a TCT, é preciso ainda considerar que qualquer atividade terminológica deve se justificar socialmente "por sua utilidade em relação à solução de problemas relacionados com a informação e a comunicação" (CABRÉ, 1999, p. 71)¹⁹ e que "a importância social da Terminologia é determinada pelas características da sociedade atual, marcada pela extensão do conhecimento especializado e pelo plurilinguismo necessário" (CABRÉ, 1999, p. 71)²⁰ [traduções nossas].

Por fim, ainda quanto à aplicação da Terminologia, Cabré (1999, p. 71) defende que

a Terminologia não se pratica, nem se deve praticar da mesma maneira em todos os países, nem em todos os grupos, mas deve variar necessariamente segundo os contextos, as finalidades, os recursos e a matéria que queira abordar; e que essa especificidade condiciona a atualização de uma concepção predominante. [tradução nossa]²¹

Essa postura aberta de Cabré é inspiradora e abre espaço para a produção de nossa Etnoterminologia. O caráter interdisciplinar e poliédrico da TCT e o fato de ela encarar a questão das aplicações da Terminologia de forma mais diversificada e fortemente centrada na questão social é de extrema importância para a Etnoterminologia, abordada no início do capítulo e durante toda a tese.

Por fim, é importante salientar que Cabré (2002) propõe uma teoria voltada especificamente para os termos, isso é, põe em foco o objetivo, que é uma releitura e um aprofundamento da TCT, que está mais voltada para a Terminologia enquanto disciplina. A essa nova teoria Cabré intitula **Teoria das Portas (TP)**; afinal, no momento de surgimento da TCT, havia uma necessidade de romper com a TGT e encarar a disciplina Terminologia sob uma nova perspectiva. Esse recorte teórico abre espaço para uma perspectiva, *a priori*, mais analítica, que parte do objeto de estudo para a teorização, como temos feito também na nossa Etnoterminologia.

¹⁹ "Por su utilidad en relación a la solución de problemas relacionados con la información y la comunicación." (CABRÉ, 1999, p. 71)

²⁰ "La importancia social de la terminología está determinada por las características de la sociedad actual, marcada por la extensión del conocimiento especializado y por el plurilingüismo necesario." (CABRÉ, 1999, p. 71)

²¹ La terminología no se practica, ni debe practicar la misma manera en todos los países ni en todos los colectivos, sino que debe variar necesariamente según los contextos, las finalidades, los recursos y la materia que quiera abarcar; y que esta especificidad condiciona la actualización de una concepción predominante. (CABRÉ, 1999, p. 71)

Outro aspecto importante da TP é dar espaço à “legitimidade da análise dos mesmos [termos] através de variadas perspectivas (portas) – a saber-cognitiva, linguística, semiótica e comunicativa” (MINEIRO, 2004, p. s.n.).

Além da TCT, dialogamos, ainda, com a Socioterminologia e a TST, que serão apresentadas nas próximas seções, é o conjunto dessas teorias terminológicas que fundamentará e sustentará a proposta da Etnoterminologia.

2.4 SOCIOTERMINOLOGIA

A Socioterminologia, que também apresenta relevante contribuição para esta pesquisa e para a consolidação da nossa Etnoterminologia, é um dos importantes avanços teóricos e metodológicos da Terminologia no início da década de 1990, embora Boulanger (1995) identifique o ponto de partida para o surgimento da Socioterminologia a partir da década de 1980 (mesmo sem possuir nome algum), pois é a partir daí que se pode identificar que a visão meramente prescritivista não mais atende às necessidades terminológicas dos usuários e terminólogos. Passa-se a considerar um fazer terminológico mais vertical, no lugar de horizontal, em que os termos só são normatizados depois de um período de observação. Assim, a Socioterminologia rompe com a TGT e apresenta aporte teórico e metodológico próprios.

Mais tarde, no Canadá, a equipe de Rouen, chefiada por Louis Gaspin, impulsiona o efetivo surgimento dessa nova área da Terminologia. Mas, ainda conforme Boulanger (1995) e também Faulstich (2001 e 2006), é só a partir da defesa da tese de doutorado de Gaudin, em 1993, que a Socioterminologia ganha um aspecto mais Sociolinguístico: “é Gaudin que, em dezembro de 1993, ao publicar sua tese de doutorado – ‘Pour une socioterminologie – des problèmes sémantiques institutionnelles’ (‘Por uma Socioterminologia – problemas semânticos institucionais’), discute com mais pertinência a terminologia voltada para o social” (FAULSTICH, 2006, p. 26).

Uma das premissas de base da Socioterminologia é aceitar e investigar a variação terminológica, considerando a comunicação especializada parte da língua e, portanto, suscetível a todas as regras às quais se submete uma língua comum. Assim, na Socioterminologia não existe a incessante busca pela univocidade

terminológica; conforme Boulanger (1995, p. 196), respeita-se e aceita-se a variação em vez de se buscar a singularização do termo:

A univocidade do termo e do conceito criava uma situação ideal e resolvia todos os problemas com antecedência, especialmente no nível teórico. Em vez de reconhecer a polissemia natural e a relevância da sinonímia, procurava-se retirar do termo seu direito à variação lexical (sinonímia). Assim entendido, esse reducionismo lexical era almejado: é evidente que o esforço pela "univocização" tinha por objetivo reduzir a multiplicidade de situações e de variações de comunicação a uma situação singularizada e simplificada o quanto possível.²² [tradução nossa]

No Brasil, Faulstich (1995) propõe um método de pesquisa para a Socioterminologia ligado à Sociolinguística. Um grande passo para a construção de uma Socioterminologia comprometida com a “análise das condições de circulação do termo no funcionamento da linguagem” e com o estudo do termo “sob a perspectiva lingüística na interação social” (FAULSTICH, 2006, p. 29).

A Socioterminologia segue, atualmente, a perspectiva que considera o termo parte da língua comum. O termo é, portanto, influenciado pelas condições sociais e linguísticas implicadas em sua produção, sendo passível de variação. Como dito anteriormente, essa concepção será também adotada por nós nesta tese e é fundamental para a Etnoterminologia.

Salientamos que já podemos encontrar indícios de variação terminológica nos registros de discursos de especialidade que temos feito, embora, até o momento, essas variações sejam mais evidentes nos termos coletados nas oficinas terminológicas, como, por exemplo, para o termo “contraindicação” ou para a expressão terminológica “não pode fazer o tratamento”, nossos colaboradores deram os termos “yanũgapi”, “yanũgtaap ģu” e “jewanũgtaap ģu”. Há, também variação nos discursos dos especialistas, como é o caso do termo “gripe”, registrado até o momento como “õcõ’õcõ”, “abĩdide”, “abĩdixi” e “abirũrũ”, sendo “õcõ’õcõ” o termo mais recorrente no nosso *corpus*.

Há também alguma variação de registro escrito, posto que, assim como ocorre em outras línguas, não há predomínio absoluto da norma ortográfica vigente,

²² "L'univocité du terme et de la notion créait une situation idéale et elle résolvait par avance tous les problèmes, particulièrement sur le plan théorique. Plutôt que de reconnaître la polysémie naturelle et la pertinence de la synonymie, on cherchait à retirer au terme son droit à la variation lexicale (la synonymie). Bien entendu, ce réductionnisme lexical était recherché: il est évident que l'effort d' <<univocisation>> avait pour objectif de ramener la multiplicité des situations et de variations de communication à une situation singularisée et simplifiée au possible." (Boulanger, 1995, p. 196)

especialmente em se tratando de uma língua de tradição oral. Logo, os professores que nos ajudam a realizar as gravações, por vezes, apresentam o mesmo termo com diferentes grafias, o que pode vir a ser incorporado no debate sobre o registro escrito da língua mundurukú e da língua portuguesa. Um exemplo desse tipo de influência da ortografia de uma língua sobre a outra é a palavra *wãmoat* ‘pajé’, que consta em um dos nossos materiais como *wãmuat*. Essa confusão é frequente também no português em que “o” e “u” se assemelham e, muitas vezes, variam na realização fonológica e, conseqüentemente, ortográfica. Porém, os grafemas “o” e “u” em Mundurukú referem-se a sons bens diferentes: “o” pode ser representação tanto de [o] quanto de [u]; já o grafema “u” representa o som [ə]. Logo, trocar na escrita Mundurukú a letra “o” pela letra “u” muda sensivelmente a pronúncia da palavra. Essa é uma questão de ensino e formalização do registro escrito muito interessante a ser debatido com a comunidade.

2.5 TEORIA SOCIOCOGNITIVA DA TERMINOLOGIA – TST

Outra vertente importante dos estudos terminológicos contemporâneos que nos interessa é a Terminologia relacionada à perspectiva sociocognitiva da língua. Essa interrelação entre o Sociocognitivismo e a Terminologia deu origem a chamada Teoria Sociocognitiva da Terminologia (TST), que tem como principal precursora Rita Temmerman (1997, 2000, e 2004).

A TST também rompe com os paradigmas da TGT, ultrapassando a compreensão do termo como elemento isolado de uma língua. Temmerman propõe com a TST que se considere o termo a partir de seu contexto comunicativo especializado, não sendo este uma unidade pré-existente. Ao contrário, ele se constitui e se conceitua a partir de uma determinada realização sociocultural (TEMMERMAN, 2000). Portanto, o termo é dependente de um discurso de especialidade, existindo nele e por causa dele, se conceituando e categorizando dentro desse discurso de especialidade.

Na TST, parte-se da noção de que o termo, assim como seu conceito, é uma unidade de compreensão de uma estrutura prototípica observável no contexto da comunicação, da ciência e da técnica (TEMMERMAN, 2000). Outro ponto de avanço da TST frente à TGT é que

a nova teoria sociocognitiva da Terminologia enfatiza que a Terminologia não precisa ser orientada unicamente pela standardização, e isso questiona a validade do objetivismo como a base teórica da Terminologia. (TEMMERMAN, 1997, p. 54) [tradução nossa]²³

Como esperado de uma teoria terminológica “fortemente inspirada pelas propostas da semântica cognitiva e da linguística funcional²⁴” (TEMMERMAN, 1997, p. 52), a TST apoia-se na perspectiva de que a língua tem função cognitiva, textual e discursiva, e que ela é um meio de categorizar o mundo. Assim, a língua, a mente e o mundo seriam categorias complementares e indissociáveis para a compreensão das terminologias.

A nossa Etnoterminologia foi fundada sob os mesmos princípios que fundaram também a TST: o funcionalismo e a semântica cognitivista. E ainda acrescentamos importantes contribuições da perspectiva da Ecolinguística, especificamente no que diz respeito à etnoecologia linguística. Há de se ressaltar também o fato de lidarmos com uma outra concepção de ciência/saber, partindo dos discursos de especialistas de uma determinada etnia, razão maior pela qual chamamos nossa Terminologia de Etnoterminologia.

Considerando a relação entre o mundo e a mente, a Terminologia Sociocognitiva entende o mundo como sendo algo presente (em parte) na mente humana. Ao levar em consideração língua e mente, a Terminologia Sociocognitiva está pronta a aceitar que a língua não pode ser separada da compreensão do mundo. (TEMMERMAN, 1997, p. 56) [tradução nossa]²⁵

Assim, os fundamentos da TST estão em plena consonância com aqueles que defendemos na Etnoterminologia, como será mostrado ainda neste capítulo. Além disso, Temmerman (2000) defende fortemente que o material terminográfico seja elaborado, levando em conta as reais necessidades dos consulentes, inclusive postulando a favor de definições mais enciclopédicas e a organização de termos em ontologias. A prioridade, então, passa a ser a adequação da obra ao perfil cognitivo

²³ The new socio-cognitive theory of Terminology emphasises that Terminology should not be uniquely oriented towards standardisation and it questions the validity of objectivism as the theoretical underpinning of Terminology. (TEMMERMAN, 1997, p.54)

²⁴ p 52 “...being strongly inspired by the insights of cognitive semantics and functional linguistics”. (TEMMERMAN, 1997, p. 52)

²⁵ Looking at the relationship between the world and the mind socio-cognitive Terminology considers the world to be (partly) in the human mind. When considering language and mind, socio-cognitive Terminology is ready to accept that the language cannot be separated from the understanding of the world. (TEMMERMAN, 1997, p. 56)

e ao uso que o usuário fará dela. Isso vem bem ao encontro de nossos anseios e da proposta terminológica que apresentamos nesta tese. A seguir, apresentamos a Etnoterminologia.

2.6 ETNOTERMINOLOGIA

Para apresentar os fundamentos de nossa Etnoterminologia, pretendemos aqui distinguir três áreas da Terminologia, ou três disciplinas terminológicas, que lidam diretamente com questões culturais. São elas:

1. a “Etno-terminologia”²⁶ dos discursos etnoliterários, proposta por Pais e Barbosa (2004) e depois desenvolvida em Barbosa (2005, 2006, 2009).
2. a “Terminologia Cultural” de Diki-kidiri (2000; 2009), que trabalha, segundo o autor, com a adaptação de termos de especialidade em línguas de culturas exportadoras de tecnologia (das sociedades moderno-urbano-ocidentais) para línguas de comunidades que importam essas tecnologias e as incorporam ao seu dia-a-dia; e
3. a “Etnoterminologia” proposta por Costa & Gomes (2011, 2013a, 2013b), uma forma de pensar e fazer Terminologia comprometida com os discursos de especialidade dos especialistas de povos tradicionais, discursos representativos de saberes tradicionais/locais que são próprios daquele povo e que ocorrem em suas línguas maternas. A Etnoterminologia é a Terminologia dos especialistas de diferentes etnias que preservam e manifestam esse saber especializado por meio da memória oral, herança de seus antepassados.

Iniciamos essa exposição com a retomada do exposto em Lara (1999), em que há menção a “uma espécie de etnoterminologia” como mostraremos. O autor, no entanto, não chega a desenvolver um arcabouço ou uma discussão mais aprofundada sobre o assunto. A seguir, discutimos mais detidamente cada um dos três enfoques citados anteriormente. Por ser a proposta de Lara a mais antiga, a apresentamos primeiro.

²⁶ Barbosa também grafa o termo assim: “Etnoterminologia”.

2.6.1 *Um prenúncio de Etnoterminologia: Lara (1999)*

Encontramos a expressão "etnoterminologia", ainda sem configurar uma disciplina ou mesmo uma subárea na Terminologia, em Lara (1999). Nessa publicação, Lara faz uma explanação acerca da relação entre a terminologia e cultura. Para ele, toda terminologia passa pelo viés cultural, apesar da tendência universalista da Terminologia ocidental. Ao ser compartilhado com outros povos, em outras línguas, o termo pode universalizar-se, mas não perde sua base linguística da língua de origem, mostrando que o termo não é uma unidade exclusiva de uma língua de especialidade e indiferente à língua natural.

A dificuldade de tradução, que resulta geralmente insuperável, revela a dimensão profunda da cultura. Freud, como bem se sabe, explorava os valores significativos da sua língua alemã para produzir um sentido preciso em seus textos; mas, desde o momento em que teve de traduzir para outras línguas porque vários de seus vocábulos nomearam conceitos novos, produzidos pela teoria psicanalítica, a pura reprodução do sentido se viu obrigada a delimitar significados: o vocábulo se tornou termo técnico, mas sempre sobre a base de seu significado comum, o que quer dizer que o termo técnico não é uma elaboração verbal alheia aos processos de significação das línguas comuns e, dessa forma, torna-se impossível afastá-lo da cultura (mais abaixo serão tratadas várias exceções). O vocabulário Quéchua da agricultura se construiu da mesma maneira, mas o que o distingue do da psicanálise é a pretensão universalista da ciência ocidental, enquanto que o vocabulário do Quéchua se manterá como próprio de uma espécie de etnoterminologia enquanto não atraia o interesse especializado moderno.

LARA, 1999, p.59)²⁷

Lara argumenta que os termos do Quéchua para a agricultura foram construídos da mesma forma que os termos de ciências clássicas ocidentais, mas a principal diferença entre eles seria apenas o fato de os termos Quéchua, por não serem universais, comporem "uma espécie de etnoterminologia". Os termos são, portanto, etnotermos enquanto não atraem o interesse das comunidades de especialidade "modernas".

²⁷ La dificultad de traducción, que resulta generalmente insuperable, revela la dimensión profunda de la cultura. Freud, como se sabe bien, explotaba los valores significativos de su lengua alemana para producir un sentido preciso en sus textos; pero desde el momento en que se tuvo que traducir a otras lenguas porque varios de sus vocablos nombraban conceptos nuevos, producidos por la teoría psicoanalítica, la pura reproducción del sentido se vio en la necesidad de delimitar significados: el vocablo se volvió término técnico, pero siempre sobre la base de su significado ordinario, lo cual quiere decir que el término técnico no es una elaboración verbal ajena a los procesos de significación de las lenguas ordinarias y, en esa medida, resulta imposible enajenárselo a la cultura (mas abajo se tratarán varias excepciones). El vocabulario quechua de la agricultura se construyó de la misma manera, pero lo que lo distingue del del psicoanálisis es la pretensión universalista de la ciencia occidental, en tanto que el del quechua se mantendrá como propio de una especie de etnoterminología mientras no atraiga el interés especializado moderno. (Lara, 1999, p.59)

Podemos perceber aí um primeiro passo para que se rompesse o paradigma de que populações locais fora do eixo europeu não produzem terminologia, afinal Lara afirma que as terminologias que surgem em Alemão ou Quéchuá, com Freud ou com agricultores, se constroem da mesma forma. Por outro lado, a forma como foi empregado o termo “etnoterminologia” pode dar margem a uma interpretação de que o real valor terminológico está em uma terminologia que seja “universalmente” empregada e que conhecimentos locais expressos nessa “espécie de etnoterminologia” só são interessantes para as populações que os utilizam. Ora, isso vem mostrando-se, cada vez mais, um equívoco. Conhecimentos tradicionais têm despertado o interesse de todo tipo de indústria e chegam, inclusive, a ser alvo de disputas de propriedade intelectual e de biopirataria.

Por isso, temos o cuidado de explicar, sempre que usamos o termo “Etnoterminologia”, a nossa intenção de valorizar o caráter étnico da terminologia indígena (cf. seção 2.5.3). Além disso, Lara (1999) assume uma postura de rompimento com a TGT, mas parece ainda dar alguma atenção ao caráter universalista da Terminologia, o que é natural ao período de publicação do texto, mas não é mais um pressuposto máximo/único nessa área do conhecimento, já que surgiram novas formas de se pensar e se fazer Terminologia que vêm se consolidando desde o início da década de 1990, como bem apresentamos.

2.6.2 A “Etno-terminologia”: Barbosa (2005, 2006, 2009)

Encontramos também o termo “Etno-terminologia/Etnoterminologia”²⁸, ora grafado com hífen ora sem, nos postulados de uma grande cientista do léxico brasileira, Maria Aparecida Barbosa, da USP²⁹. Ela vem trabalhando com a Etno-terminologia desde 2004, embora questões relacionadas à cultura já fossem uma constante em seus trabalhos anteriores. Sua Etno-terminologia tem se voltado principalmente para os termos presentes na literatura de cordel e outros ambientes etnoliterários.

²⁸ Manteremos a grafia “etno-terminologia” para ficar claro que se trata da proposta de Barbosa.

²⁹ Doutora em linguística, atualmente é professora titular do Departamento de Linguística da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP).

Para Barbosa (2009, p. 1), a Etno-terminologia é a área que “estuda os discursos etnoliterários, como os de literatura oral, literatura popular, literatura de cordel, fábulas, lendas, mitos, folclore e os discursos das linguagens especiais com baixo grau de tecnicidade e de cientificidade”.

São as características próprias dos discursos etnoliterários que fazem com que algum dos itens lexicais neles presente assumam uma dupla função de vocábulo e de termo:

Com efeito, trata-se de um *vocábulo*, nos seus aspectos referenciais, pragmáticos e simbólicos, em função semiótica, metassemiótica e meta-metassemiótica e é um *termo*, na medida em que a unidade léxica em questão tem características de uma linguagem de especialidade. (PAIS & BARBOSA, 2004, p. 92)

Barbosa traça um método e uma definição para a área. Porém, embora de extrema relevância para a Linguística e para a Terminologia, sua Etno-terminologia não abrange o nosso objeto de estudo e nem o nosso método de pesquisa. A Etno-terminologia de Barbosa está voltada especificamente para os discursos etnoliterários.

Um dos exemplos de etnoliteratura frequentemente apresentado pela autora (Pais & Barbosa, 2004; Barbosa, 2005, 2006 e 2009) é a literatura de cordel. Nela, encontramos elementos que fazem parte daquele universo narrativo e que são emblemáticos para as histórias que contam. É preciso estar familiarizado com as unidades léxicas etno-literárias que desencadeiam os sentidos daquele universo literário; ali as personagens são menos “personagens” e mais personificações de um conjunto de ideias e valores. Nesses casos, como bem afirma Barbosa (2005, p. 105):

As unidades lexicais desses discursos etno-literários têm características muito específicas: de um lado, são vocábulos metassemióticos, pelos motivos acima vistos, de outro, são quase-termos técnicos, pois pertencem a uma linguagem especial/especializada. Seus sememas não correspondem, pois, nem aos sememas da língua comum, nem aos sememas das linguagens dos domínios científicos. Essas unidades lexicais apresentam sememas construídos, em grande parte, com semas específicos do universo de discurso etno-literário, provenientes de narrativas e cristalizados, de maneira a tornar-se verdadeiros símbolos dos temas envolvidos. É preciso estar familiarizado com as histórias, conhecer o pensamento e o sistema de valores da cultura em questão, para poder compreendê-los bem.

Vê-se, claramente, que Barborsa considera os “etno-termos” como uma espécie de semitermos ou quase termos com “(...) com baixo grau de tecnicidade e de cientificidade” (BARBOSA, 2009, p. 1).

Outra vertente de trabalho de Barbosa (2005) é o estudo da popularização de unidades terminológicas como um importante ramo da Terminologia Aplicada. Essa popularização consiste em fazer adaptações de informações científicas para viabilizar, de forma mais simples, o acesso a determinadas informações pela população leiga ou simplesmente não especializada sobre dado assunto de especialidade.

Um bom exemplo desse tipo de trabalho, em Terminologia Aplicada, pode ser encontrado em Angotti (2007), em que a autora estuda a equivalência conceitual de termos presentes em bulas de medicamentos e, como resultado prático, realiza um trabalho de enorme relevância nacional ao, juntamente com o Ministério da Saúde e uma equipe de especialistas, banalizar (nos termos de Barbosa) esses textos, isto é, torná-los compreensíveis aos não especialistas que, por ventura, necessitem acessar esse conhecimento.

A Terminologia Aplicada como está proposta em Barbosa (2005) também não atende ao que propomos como Etnoterminologia, posto que não se trata de simplificar o conhecimento de especialidade do Sistema de Cura e Cuidados mundurukú para torná-lo acessível aos não especialistas. Os discursos dos pajés, parteiras e puxadores de desmentiduras não sofrerão qualquer forma de vocabularização ou popularização, nem mesmo serão buscados equivalentes conceituais. Os etnotermos mundurukú foram documentados, registrados e analisados como os encontramos nos discursos especializados.

Um importante ponto de convergência entre muitas das teorias aqui citadas (exetando-se a TGT) é a defesa de que não existem duas línguas distintas, uma comum e uma(s) especializada(s) dentro de uma mesma língua. Essa perspectiva é empregada na nossa Etnoterminologia, que defende que os termos são de fato termos por constituírem unidade significativa com valor de termo dentro de um discurso especializado. Barbosa, de maneira muito clara, também apresenta isso em seus estudos:

É preciso lembrar, entretanto, que, no nível do sistema, as unidades lexicais são plurifuncionais. O estabelecimento preciso de sua função depende de

sua inserção em uma norma discursiva, que determina, então, o estatuto de vocábulo ou de termo.
(BARBOSA, 2006, p. 49)

Há importantes colaborações nos próprios textos sobre Etno-terminologia de Barbosa que mostram os traços definitórios do discurso etno-literário e suas especificidades. Interessa-nos, sobretudo, a oposição destes aos discursos sociais não literários, discussão que retomamos ao tratar da nossa proposta de Etnoterminologia na seção 2.5.4. Antes disso, apresentaremos ainda a proposta de Terminologia Cultural do linguista Diki-Kidiri, que trabalha com línguas africanas.

2.6.3 Terminologia Cultural: Diki- Kidiri (2010) e Edema (2000)

Encontramos na literatura recente sobre Terminologia referências ao trabalho que vem sendo desenvolvido no campo de estudos em Terminologia na África, especialmente pelos linguistas Marcel Diki-Kidiri e Edema Atibakwa Baboya, da *Unité mixte de recherche: Language, langues et cultures d’Afrique noire* (Unidade mista de pesquisa: linguagem, línguas e culturas da África negra). Esses pesquisadores propõem uma nova forma de pensar e fazer Terminologia no tocante às línguas africanas, levando em conta sua história e cultura; uma terminologia sensível às necessidades das comunidades do hemisfério sul, e que não ignore as diferenças entre essa Terminologia africana e uma tradição europeia em Terminologia.

Esse novo olhar sobre as terminologias no continente africano deve ter, necessariamente, uma sensibilidade cultural (EDEMA, 2000, pp. 34 – 35), como argumenta Diki-Kidiri (2000, p. 27)

Em nossa abordagem, a comunidade cultural está no coração da reflexão. É a sua visão de mundo que determina a maneira de classificar, de organizar, de nomear e de categorizar tudo o que ela percebe ou concebe, incluída aí a sua própria identidade. [tradução nossa]³⁰

Essa perspectiva de trabalho os leva a propor a chamada Terminologia Cultural, cujos objetivos principais são:

³⁰ "Dans notre approche, la communauté culturelle est au coeur de la reflexion. C'est sa vision du monde qui determine sa façon de classer, d'ordonner, de nommer et de categoriser tout ce qu'elle perçoit ou conçoit, y compris sa propre identité." (DIKI-KIDIRI, 2000, p. 27)

Contribuir para o desenvolvimento de uma teoria terminológica que leve em conta a diversidade cultural e preserve as necessidades identitárias das diferentes comunidades humanas, quaisquer que sejam elas. (DIKI-KIDIRI, 2000, p. 27)³¹

Desenvolver uma metodologia coerente para o desenvolvimento, produção e implementação de terminologias para o efetivo desenvolvimento das línguas e culturas, particularmente as africanas. (DIKI-KIDIRI, 2000, p. 28) [traduções nossas]³².

Quanto a esses objetivos, causa-nos estranhamento a noção de “desenvolver” as línguas e culturas africanas, que também aparece em outros trechos do texto de Diki-Kidiri (2000, p. 27):

O desenvolvimento das línguas africanas para torná-las aptas a exprimir todas as realidades do mundo moderno em geral e da África contemporânea em particular passa, necessariamente, por um trabalho importante em terminologia e em neologia em todos os domínios de conhecimento e de especialidade. [tradução nossa]³³

Alguns dos pressupostos que aí se afirmam são questionáveis. O primeiro deles é que as línguas africanas não teriam terminologias. O segundo deles é considerar terminologia apenas aquilo que nomeia produtos pertencentes a determinadas culturas (“mundo moderno”), notadamente as de base ocidental do eixo Europa-Estados Unidos-Japão-China.

No entanto, Diki-Kidiri traz reflexões muito importantes sobre uma abordagem mais interdisciplinar e mais geral da Terminologia, além de uma clara opção por tratar os discursos de especialidade como discursos e não como linguagem de especialidade:

As línguas de especialidade não são, portanto, mais que variedades profissionais dos discursos dentro de uma mesma língua geral. Portanto, devemos logicamente considerar essas variedades profissionais como

³¹ "Contribuer au développement d'une théorie terminologique qui prenne en compte la diversité culturelle et préserve les besoins identitaires des différentes communautés humaines, quelles que soient." (DIKI-KIDIRI, 2000, p. 27)

³² "Développer une méthodologie conséquente pour l'élaboration, la production et l'implantation de terminologies pour le développement effectif des langues et des cultures, notamment africaines." (DIKI-KIDIRI, 2000, p. 28)

³³ "Le développement des langues africaines pour les rendre aptes à exprimer toutes les réalités du monde moderne en général et de l'Afrique d'aujourd'hui en particulier passe nécessairement par un travail important en terminologie et en néologie dans tous les domaines de connaissance et de spécialité." (DIKI-KIDIRI, 2000, p. 27)

discursos de especialidade e não como línguas de especialidade. (DIKI-KIDIRI, 2000, p. 29) [tradução nossa]³⁴

Em Edema (2010), encontramos uma discussão mais ampla, que ressalta constantemente a necessidade de que seja dado espaço discursivo às duas realidades terminológicas, a dos conhecimentos externos em inserção de saberes e a revalorização dos conhecimentos locais: “a terminologia africana tem a necessidade de, por um lado, revalorizar os saberes e as práticas ancestrais e, por outro, de se apropriar dos conhecimentos novos”. (EDEMA, 2010, p. 34) [tradução nossa]³⁵

Aragão (2010) apresenta a Etno-terminologia de Barbosa como correspondente à Terminologia Cultural de Diki-Kidiri:

No que diz respeito à Enoterminologia, campo mais recente dos estudos terminológicos, o objeto de estudo é o contexto da diversidade cultural, ou seja, a variação cultural do termo. A apreensão da realidade, os modos de viver, pensar e sentir das comunidades são representados nos termos por elas utilizados e está determinada pela percepção cultural de cada povo. Diki-Kidiri (2000, 2002, 2007) dá o nome de *Terminologia Cultural* a essa abordagem cultural da terminologia. Já Barbosa (2007) dá o nome de *Enoterminologia* a esse estudo. (ARAGÃO, 2010, p.42, grifos nossos)

Entretanto, é importante atentar-se ao fato de que, enquanto o trabalho desenvolvido por Barbosa lida com diferentes variantes de uma mesma língua em seus discursos etno-literários, Diki-Kidiri e Edema lidam com línguas diferentes.

É importante frisar também que, como exposto, a Etno-terminologia proposta por Barbosa trabalha com unidades léxicais etno-literárias que estão sob forte tensão entre o estatuto de vocábulo e de termo, possuindo, na realidade, características inerentes a ambos. Afinal, o próprio discurso etno-literário está também sob forte tensão dialética, visto que não é e nem se configura como um dos discursos sociais não-literários clássicos, mas também não se apresenta totalmente como discurso literário, com todos os requisitos normalmente atribuídos a este tipo de discurso (cf. PAIS e BARBOSA, 2004).

³⁴ "Les langues de spécialités ne sont donc que des variétés professionnelles de discours au sein d'une même langue générale. On devrait donc logiquement considérer ces variétés professionnelles comme des *discours de spécialité*, et non comme des *langues de spécialité*." (DIKI-KIDIRI, 2000, p. 29)

³⁵ "La terminologie africaine a besoin à la fois de revalorization de savoirs e savoir-faire ancestraux et d'appropriation locale de connaissances nouvelles." (EDEMA, 2010, p. 34)

Já o objeto de trabalho e estudo da Terminologia Cultural de Diki-Kidiri não está sob essa tensão discursiva. Seus termos são oriundos de discursos não ficcionais, documentais e pertencentes aos clássicos domínios das ciências e das tecnologias, quer seja nas línguas de geração (neo)terminológica de entrada desses termos em terras africanas, quer seja nas línguas locais depois de adaptados.

Por fim, notamos que a Terminologia Cultural enfoca aspectos socioculturais, mas ainda assim não é sinônimo de Etnoterminologia, tendo em vista o objeto, a metodologia e as interrelações que nossa Etnoterminologia estabelece. Identificamos na Terminologia Cultural de Diki-Kidiri um caráter progressista e neo-liberal, principalmente em sua proposta de “desenvolver uma língua ou cultura”, o que consideramos extremamente questionável. Embora discordemos disso, compartilhamos de seus ideais de valorização cultural, mas visamos a uma valorização que parta da língua e dos conhecimentos técnicos e científicos originários de um povo, no nosso caso o Mundurukú, valorizando-o de dentro para fora. Reconhecemos a terminologia dos conhecimentos desses povos minoritários não industrializados, uma terminologia importante e que manifesta um conhecimento tão valioso e científico quanto qualquer outro.

Com efeito, a Etnoterminologia que apresentamos é Terminologia, mas uma Terminologia que diz respeito à terminologia “de raíz” de uma língua, de uma dada etnia. Por isso, optamos por marcar, morfológica e discursivamente, que a Terminologia que aqui se propõe é uma terminologia absolutamente comprometida com a realidade de uma etnia indígena brasileira, e esta Etnoterminologia é especialmente voltada para as questões que só se podem encontrar em uma comunidade local.

2.6.4 A Etnoterminologia de Costa & Gomes (2011, 2013, 2015)

A Etnoterminologia, conforme propomos, é uma disciplina que tem como origem os ideais da Etnolinguística (cf. UNDERHILL, 2012) e da Terminologia, especificamente alinhada às propostas da Teoria Comunicativa da Terminologia (cf. CABRÉ, 1999), da Teoria Sociocognitiva da Terminologia (cf. TEMMERMAN, 2010) e da Socioterminologia (cf. GAUDIN, 1993). Como dissemos na introdução, a Etnoterminologia compõe uma rede inter e transdisciplinar que a insere nos estudos

Ecolinguísticos, especificamente nos estudos de Etnoecologia Linguística. Podemos afirmar que a Etnoterminologia é uma das Ciências do Léxico, tal qual a Terminologia, e que seu objeto de estudo, que podemos chamar de *etnotermos*, por derivação, encontra-se em discursos de especialistas de diferentes comunidades locais/tradicionais.

Doravante, o termo "comunidade/população local" será empregado como termo genérico para fazer referência às comunidades que têm uma relação de permanência tradicional em determinado território e uma relativa sustentabilidade independente dos grandes centros industriais, incluindo, portanto, não apenas comunidades indígenas, mas também comunidades quilombolas (e remanescentes), comunidades ribeirinhas, comunidades interioranas de pouco acesso. Esse termo é largamente empregado na literatura acerca dos saberes locais e TEKs. O Bloco Andinho (Pacto Andino, até 1996) define, em sua decisão 391, formas para reconhecer e valorizar o "componente intangível", isto é, o conhecimento acerca dos recursos biogenéticos de uso tradicional, não o recurso em si. Conforme Santilli (2003, p. 67)

A Decisão 391 define comunidade indígena, afroamericana ou local como 'grupo humano cujas condições sociais, culturais e econômicas o distinguem de outros setores da coletividade nacional, que está regido por seus próprios costumes ou tradições e por uma legislação especial, e que, qualquer que seja a sua situação jurídica, conserva suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas ou parte delas'.

Com efeito, toda cultura local tem terminologias, como aponta Barros (2004, p. 78):

Cada povo recorta a realidade objetiva de modo diferente e procede a delimitações conceituais, que são expressas por palavras. Os elementos e fenômenos da natureza e suas representações sociais, os instrumentos de trabalho, utensílios domésticos, armas para defesa pessoal e caça, instrumentos de pesca, instituições sociais, fontes de energia, sentimentos, crenças, religião e todos os elementos do mundo em que vivem são designados por unidades lexicais que, consideradas como signos linguísticos de domínios específicos da atividade da comunidade sociocultural em questão, podem ser consideradas como unidades terminológicas.

Atualmente, boa parte dos estudos desses sistemas são feitos no âmbito das Ciências Sociais, principalmente da Antropologia ou por indústrias farmacêuticas e cosméticas para atender a uma demanda ocidental de conhecimento sobre um

sistema tradicional. Um exemplo disso ocorre quando uma empresa de cosméticos financia uma pesquisa sobre um dado sistema cultural com a intenção final de obter e empregar conhecimento local para desenvolver produtos cosméticos com potencial mercadológico.

O que propomos aqui é que, de um lado, fique claro que estudos etnoterminológicos devem ser feitos, no âmbito da academia, seguindo os pressupostos teóricos e metodológicos da Terminologia, pois “tanto o levantamento dos termos utilizados por uma sociedade sociocultural em um setor específico de suas vidas como sua análise, sistematização e descrição só podem ser feitas a contento por terminólogos” (BARROS, 2004, p. 78). Por outro lado, é preciso pensar em uma forma de empregar essa Terminologia que seja efetivamente útil para as comunidades envolvidas no trabalho terminológico.

Trata-se, portanto, de uma Terminologia pautada nos discursos de especialistas que possuem a formação e o reconhecimento em suas comunidades/culturas originárias, considerando-se os padrões de reconhecimento de especialidades daquela determinada comunidade. No caso do nosso estudo, nos focamos nos especialistas em saúde, mas há ainda especialistas em roçado, caça, pesca, artesanato, histórias do povo, etc. Desde que a comunidade identifique alguém como especialista de uma área, haverá especialidade, discurso especializado e, conseqüentemente, etnotermos.

Usamos uma concepção inovadora para o termo, que é a concepção de Etnoterminologia conforme o exposto em Costa & Gomes (2011), quando propomos uma Etnoterminologia com base nos discursos técnicos e científicos, que considere aspectos étnicos e culturais. Mas, para além disso, aspectos pertinentes a qualquer comunidade local, que possua uma forma de organização do conhecimento diferente daquela estabelecida pela cultura ocidental de tradição greco-romana. Essa Etnoterminologia deve sempre, e necessariamente, estar relacionada aos ideais de beneficência³⁶ à comunidade detentora dos conhecimentos expressos no sistema de

³⁶ Os ideais de beneficência aqui apontados estão relacionados ao princípio da beneficência dos estudos em Metodologia Científica, segundo os quais “potenciais riscos e benefícios deverão ser ponderados, individuais ou coletivos, comprometendo-se, a pesquisa, com o máximo de benefícios e o mínimo de danos (princípio da beneficência), além da relevância social, com vantagens significativas para os sujeitos e minimização do ônus para os vulneráveis, o que garante a igual consideração dos interesses envolvidos sem perder o sentido de sua destinação sócio-humanitária (princípio da justiça e equidade)” FONTELLES, M. J.; SIMÕES, M. G.; FARIAS, S. H.; FONTELLES, R. G. S. Metodologia da Pesquisa Científica: Diretrizes para Elaboração de um Protocolo de

saber local, partindo-se do registro e preservação desse saber, o que necessariamente passa pelo reconhecimento de seus detentores. Assim, o registro etnoterminológico pode configurar-se como uma importante ferramenta de combate à biopirataria e à apropriação indevida de saberes locais.

Ainda sobre os dados que compõem a Etnoterminologia aqui exposta, eles se situam fora do ambiente dos discursos literários, compondo o grupo de discursos sociais não literários, que contempla “os discursos científicos, tecnológico, político, jurídico, jornalístico, publicitário, pedagógico, burocrático, religioso, dentre outros” (PAIS & BARBOSA, 2004, pp. 80-81). Destacamos, especialmente, os discursos científicos e o discurso religioso como representantes desse grupo discursivo, posto que os discursos dos especialistas em sistemas de cura e de cuidados em suas diferentes comunidades indígenas e locais sustentam-se exatamente nesse eixo ciência-religião, formando um terceiro grupo discursivo com função específica nessas comunidades, que reconhecem um estatuto próprio a esses discursos.

Observemos ainda que discursos acerca da saúde, doença, vida e morte, especialmente entre o público geral não especializado e até mesmo entre alguns médicos especialistas em homeopatia e medicina alternativa, costumam configurar-se como um discurso fortemente ligado a expressões de espiritualidade/religiosidade. Isso nos faz crer que, no imaginário humano (ecologia mental), unir o discurso científico sobre saúde ao discurso religioso, ou espiritualizado, além de ser uma constante entre povos indígenas, não é incomum aos povos ocidentais, mesmo que em níveis diferentes, já que as comunidades indígenas atribuíram a esse tipo de discurso um alto grau de especialização, prova disso é que ser um pajé (ou xamã) não é acessível a qualquer membro da comunidade.

Ainda sobre esse universo discursivo que compõe o conjunto de discursos não-literários, Pais & Barbosa (2004, p. 81) afirmam que “são ditos não-literários, porque a função estética, conquanto neles exista, com características específicas, não é determinante de sua *eficácia*, nem de seu **estatuto sociossemiótico, conferido pela sociedade**” (itálicos dos autores, negrito nosso).

O que denominamos termo, unidade terminológica, ou *etnotermo* é definido como uma unidade linguística que tem valor semântico completo, podendo ser uma palavra, uma locução, um termo composto ou até mesmo uma sentença. O

etnotermo encontra-se como termo, ou melhor, em função de termo, em discursos muito especializados, representativos do conhecimento de cada especialista/profissional e do grupo de especialistas/profissionais do sistema de cura e cuidados de um povo de tradição oral, no nosso caso, o povo mundurukú. Essa concepção de unidade terminológica – o etnotermo – fundamenta os pressupostos teóricos da nossa Etnoterminologia e também compõe seu objeto de estudo.

Assim, podemos chegar à definição de que a Etnoterminologia é a disciplina que se ocupa do registro e da análise dos etnotermos a partir de discursos de especialistas de diferentes comunidades de língua e, principalmente, comunidades de fala detentoras de conhecimentos tradicionais alheios àqueles reconhecidos pela noção geral das modernas sociedades urbano-industriais.

A Etnoterminologia, como a propomos, considera os diferentes condicionamentos de cunho social, cultural e linguísticos e, portanto, é naturalmente uma disciplina interdisciplinar, que se articula necessariamente com a Etnolinguística, a Terminologia, a Ecolinguística e a Antropologia Cultural. A Etnoterminologia é, sobretudo, uma disciplina transdisciplinar, pois não apenas se relaciona com outras disciplinas, mas principalmente transpõe as barreiras das disciplinas para integrar conhecimentos diversos, como são os que marcam os discursos de especialidade objeto de seu estudo.

Por fim, é preciso salientar uma vez mais as possíveis aplicações dessa disciplina, para que esteja clara sua epistemologia. Sua aplicação é essencialmente linguística, no registro e consequente preservação de parte³⁷ dos **discursos** e saberes especializados, não só por meio dos etnotermos, mas principalmente porque a Etnoterminologia propõe-se a registrar estes etnotermos em seu contexto discursivo e variável por natureza.

Estabelecido o que temos tratado por Etnoterminologia, fica clara sua relação com as ciências críticas e pós-normais, com as Etnociências e com os saberes locais e conhecimentos ecológicos tradicionais (TEK)³⁸, apresentados no capítulo 1.

Assim, a Etnoterminologia não se ocupa das ciências clássicas, que têm seus termos estudados pela Terminologia (quer seja sob a perspectiva da TGT, quer da TCT, da Socioterminologia, da Terminologia Cognitiva), e também não toma como

³⁷ Falamos em "parte", pois temos consciência de que, de forma alguma, poderíamos captar a totalidade e a complexidade dos conhecimentos expressos nesses discursos.

³⁸ No capítulo 1, justifica-se o uso da sigla TEK em referência ao inglês "Traditional Ecological Knowledge" dada a alta frequência da sigla, mesmo em textos escritos em língua portuguesa.

fonte de etnotermos as ciências críticas, pós normais ou mesmo as Etnociências, posto que, enquanto ciências acadêmicas, também têm seus termos estudados pela Terminologia, excetuando-se o que se refere aos dados de TEK ou saber local acessados por estas ciências. Nestes casos, a Enoterminologia pode, inclusive, ser aporte metodológico e/ou teórico para o acesso e tratamento dos dados. Como já expressamos neste capítulo, a nossa Enoterminologia, diferentemente daquela proposta por Barbosa (2004), não se ocupa de termos pertencentes ao universo literário ou com baixo grau de cientificidade/tecnicidade, nas palavras de Barbosa.

Reforçamos que, quando dizemos que não trabalhamos com discursos de baixo grau de cientificidade/tecnicidade, estamos defendendo que os discursos constitutivos das falas de especialistas socialmente reconhecidos dentro de dada comunidade local têm exatamente o mesmo *status* que os especialistas acadêmicos têm na nossa sociedade urbano-industrial. Em seu contexto, esses discursos são, sim, detentores de alto grau de saber local com alta tecnicidade, cientificidade e profissionalização.

Assim, na perspectiva de que os TEK e saberes locais, de forma geral, são saberes com alto grau de cientificidade e de tecnicidade, é que podemos afirmar haver, nesses ambientes, discursos de especialidade que registram etnotermos e constituem o objeto da Enoterminologia por nós defendida.

O que vai distinguir ainda a nossa Enoterminologia da Etno-terminologia de Barbosa e da Terminologia Cultural de Diki-Kidiri é também a sua metodologia própria, a ser apresentada no capítulo 3 desta tese.

2.7 ETNOTERMINOLOGIA E OS DISCURSOS DE ESPECIALIDADE

Na TGT, estabelecia-se a existência de duas "entidades" distintas, a linguagem comum e a linguagem especializada, sendo a segunda o ambiente dos termos, unívocos, monossêmicos e universais. Mas, como pudemos observar, essa visão tem mudado com o advento do surgimento de novas teorias.

Assim, na Socioterminologia e na TCT, já se concebe o termo como parte das línguas, concepção partilhada pela Etno-terminologia e pela Terminologia Cultural.

Nessas disciplinas e abordagens, o conceito de discurso de especialidade passa a ser crucial, posto que o termo só possui valor de termo enquanto parte

integrante de um discurso de especialidade, ou seja, a identificação e delimitação de tais discursos assegura a existência de termos, ou unidades terminológicas (UT).

Pode-se pensar num *continuum* de vocabularização e terminologização, conforme o grau de especialidade do discurso. Assim, nem vocábulos nem termos pertencem a uma categoria estanque dentro da língua, podendo variar entre momentos discursivos em que têm valor de vocábulo ou têm valor de termo.

Se se consideram, de início, dois universos de discurso, o da **língua comum** e o das **linguagens de especialidade**, dir-se-á que as unidades lexicais que pertencem ao primeiro conjunto são vocábulos e as que pertencem ao segundo conjunto são termos, com todos os traços específicos que lhes correspondem. É preciso lembrar, entretanto, que, *no nível de sistema, as unidades lexicais são plurifuncionais. O estabelecimento preciso de sua função depende de sua inserção em uma norma discursiva, que determina, então, o estatuto de vocábulo ou de termo.* (BARBOSA, 2006, p. 49) [Negrito da autora. Itálico nosso]

Afirmamos, portanto, que, também em nossa Etnoterminologia, a qual lida com populações de tradição oral, é o contexto discursivo e a frequência de uso que estabelece quando um determinado item vocabular ou fraseologia é terminológico ou lexical.

Consideramos como discurso especializado em Etnoterminologia os discursos que expressam algum tipo de conhecimento tradicional atrelado a uma técnica, a um saber local, ao conhecimento ecológico tradicional. Esse discurso pode também expressar conhecimentos cosmológicos, ritualísticos e outros, a depender da noção de especialidade da comunidade estudada e desse discurso ser proferido por alguém que é socialmente reconhecido como "especialista" ou, simplesmente, "mais sabedor", "mais conhecedor".

Por exemplo, pajés são especialistas em saúde em suas etnias e, em geral, passam por um processo de formação que os conduz a esse conhecimento. Já as benzedeadas não são sempre tomadas como "especialistas em saúde", mas em comunidades interioranas são comumente apontadas como "conhecedoras" de tratamentos. Portanto, do ponto de vista da Etnoterminologia que postulamos, são especialistas também e tanto os discursos dos pajés como os das benzedeadas podem ser tomados como discurso de especialidade. Essa afirmação de que essas pessoas são especialistas é reforçada pelo reconhecimento social que uma comunidade dá a seus membros, sem que para isso sejam necessários títulos acadêmicos.

E, embora neste trabalho, estejamos voltados para os especialistas em cura e cuidado, assumimos que há diferentes especialidades e, portanto, diferentes especialistas também nas comunidades indígenas. Assim, acreditamos que, certamente, há etnoterminologia da caça, da pesca, da agricultura/roçado, do artesanato, da(s) liderança(s), etc.

2.8 O LÉXICO, O TERMO NA LINGUÍSTICA ECOSISTÊMICA E SUA RELAÇÃO COM A ETNOTERMINOLOGIA

Na Linguística Ecosistêmica, praticada pela escola Ecolinguística de Brasília, o estudo do léxico, incluindo-se nessa acepção a ideia ampla de unidades do léxico que são ativadas como léxico geral ou termo, pode ser feito sob diferentes prismas, posto que a Ecolinguística fornece a percepção macro e cabe a cada trabalho delimitar como será feito o *zoom* sobre o tema a ser estudado. No caso dos estudos que envolvem o léxico de línguas minoritárias, este é feito, preferencialmente, por meio da Etnoecologia Linguística, uma outra subárea da Ecolinguística que visa analisar a questão ecolinguística com um aparato metodológico e teórico-complementar advindo da Etnografia. Esta subárea conjuga os conhecimentos tradicionais ecológicos (TEK) de uma dada comunidade local com aqueles identificados em diferentes etnociências. A Etnoecologia Linguística lida com a semântica contida nos elementos que são alvo de conhecimento das diversas etnociências.

Um exemplo mais pontual de como a Ecolinguística lida com a questão do léxico é apresentado na tese de doutoramento de Gilberto Paulino de Araújo (2014), ecolinguista da Universidade de Brasília, que pesquisou os itens léxicos e etnoterminológicos do campo Etnobotânico Kalunga.

Em seu estudo, Araújo (2014) afirma que é no léxico em que primeiro se percebem algumas mudanças na língua, dentre elas o desaparecimento de itens associados ao conhecimento etnobotânico de uma comunidade. Assim, quanto maior for o afastamento dos conhecimentos tradicionais, isto é, a falta de contato rotineiro com esses saberes e práticas, maior também tende a ser a perda linguística relacionada a este conhecimento e, por consequência, ao sistema cultural que o permeia.

É importante lembrar que, em uma perspectiva ecolinguística, e mais ainda numa abordagem ecossistêmica, o Povo, a Língua e seu Território não estão dissociados e compõem em diferentes níveis o Ecossistema Fundamental da Língua e os ecossistemas a ele associados: mental, natural e social.

Fazer Etnoterminologia sob a perspectiva Ecolinguística é exatamente isso: não perder de foco a noção de que a Língua é parte de um ecossistema e que, nele, ela ocupa o lugar das interações, que só se dão entre membros de um Povo que coexistem em um determinado Território. Assim a língua e seu sistema lexical e terminológico não são coisa nem devem ser analisados de forma reificada como defendido no capítulo 1.

2.9 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Neste capítulo, procuramos apresentar, de maneira mais detalhada, a disciplina base que norteia todo o nosso trabalho, a Etnoterminologia, um estudo terminológico que toma por objeto os etnotermos contidos nos discursos de especialidade de comunidades tradicionais.

Fazer um levantamento Etnoterminológico é de fundamental importância, pois viabiliza o registro e, conseqüentemente, uma forma de preservação dos conhecimentos desses povos, expressos em seus discursos de especialidade.

A Etnoterminologia pretende valorizar e preservar esse conhecimento com base no registro de discursos de especialistas em diversas áreas, conforme essas áreas sejam tomadas como campos de especialidade por sua comunidade e possua especialistas reconhecidos e legitimados por cada povo/etnia.

Por fim, em um nível mais amplo e ainda pouco explorado pela Terminologia, pretendemos que um pensamento Etnoterminológico, fundamentado na Ecologia Linguística e na TCT, possa despertar a necessidade pungente de que se discuta a concepção de ciência e conhecimento de forma mais ampla, pois o que vemos hoje por grande parte da chamada comunidade científica é uma verdadeira violência epistêmica, que subjuga e exclui uma série de conhecimentos por acreditar que o seu conhecimento (sociedades urbano-industriais modernas) é melhor e mais importante que o conhecimento de outros povos. Tal pensamento tem nos levado a um alinhamento com a concepção de Ciência pós-moderna e com a Teoria Social

Crítica, ao perceber que questões linguísticas envolvendo línguas minoritárias são inegavelmente de política linguística e, portanto, questões políticas que afetam, sobretudo, as populações do hemisfério sul.

Apresentamos aqui também um levantamento sobre como a Terminologia vem avançando desde o surgimento da Teoria Geral da Terminologia, no início da década de 1930, passando pela Socioterminologia, pela Teoria Comunicativa da Terminologia, pela Terminologia Sociocognitiva, pela Terminologia Cultural e pela Etno-terminologia barbosiana. Nesse sentido, buscamos situar a Etnoterminologia que ora praticamos e concebemos teórica e metodologicamente. No próximo capítulo, abordaremos a metodologia desta tese e da própria Etnoterminologia.

3 METODOLOGIA(S), MULTIMETODOLOGIA

3.1 INTRODUÇÃO

Neste capítulo, apresentamos as bases metodológicas da nossa Etnoterminologia, que começou a ser descrita em Costa e Gomes (2011) e foi desenvolvido em Costa (2013) Costa e Gomes (2013a e 2013b).

Iniciamos a discussão apresentando o enfoque metodológico em 3.1. Nosso ponto de partida para a metodologia é um objeto de estudo singular, o discurso de especialidade dos pajés, parteiras e puxadores de ossos/desmentiduras Mundurukú. De modo geral, as decisões metodológicas foram coerentes com os aportes teóricos que apresentamos nos capítulos 1 e 2, a Ecolinguística, a Etnolinguística e a Terminologia, em especial a propostas nas teorias Comunicativa e Sociocognitiva. Todas elas têm em comum a preferência pela abordagem qualitativa, que é a empregada pela Etnoterminologia também, como veremos a seguir.

A seção 3.2 descreve os percursos adotados nesta pesquisa. E a seção 3.3, de modo complementar, descreve os procedimentos metodológicos. Nessa seção, detalhamos ao máximo possível quem são os envolvidos neste trabalho e como estão envolvidos.

Após apresentar os sujeitos da pesquisa, na seção 3.4, apresentamos como foi feita a geração e organização dos dados (seção 3.5). Ainda sobre a geração de dados, apresentamos os relatórios dos trabalhos de campo (sete, desde o início do trabalho na graduação). Esses relatórios estão compilados na seção 3.6.

A seção 3.7 é, provavelmente, a de maior importância para o que entendemos por fazer etnoterminológico, pois ela mostra como são feitas as oficinas terminológicas, um método de tratamento de dados empregado em nossos estudos.

Os resultados desse extenso percurso metodológico encontram-se no capítulo 4.

3.2 ENFOQUE METODOLÓGICO

Buscamos adequar a nossa metodologia de pesquisa às necessidades oriundas do próprio objeto etnoterminológico para o qual propomos a análise. Empregamos, em cada etapa da pesquisa, dentre as possibilidades metodológicas,

aquela que melhor se adequava à proposta de estudar a etnoterminologia do sistema de cura e cuidados Mundurukú como parte importante do acervo linguístico e cultural desse povo, sem ignorar seu papel no ecossistema linguístico e sua inter-relação com seus conhecimentos ecológicos tradicionais (*Traditional Ecological Knowledge* - TEK).³⁹ Tratamos a etnoterminologia Mundurukú como parte de um componente discursivo que assume significação textual e discursiva a partir do uso.

Essa possibilidade de buscar o modelo metodológico que melhor se adequa ao nosso objeto é uma característica da metodologia Ecolinguística, que é uma disciplina essencialmente multimetodológica, tal como nossa Etnoterminologia, como ressalta Hildo H. do Couto, em entrevista à Nenoki do Couto (2013, p. 120), "a ecolinguística é, nesse caso, uma disciplina multimetodológica, ou supermetodológica"; portanto,

Se o ecolinguista pode fazer uso da metodologia da disciplina especializada que atende suas necessidades no momento de investigar um fenômeno bastante específico (momento em que se faz o zoom), podemos dizer que a metodologia da Ecolinguística é dada pelo seu objeto de estudo. (NENOKI DO COUTO, 2013, p. 121).

No entanto, é fundamental frisar que essa abordagem multimetodológica deverá estar inserida em um claro alinhamento com as bases da Ecolinguística, mais especificamente, no nosso caso, da Linguística Ecológica, que, como exposto (cf. cap. 1), nos permite "estudar qualquer fenômeno linguístico, mas considerando-o sempre como parte de um ecossistema" (NENOKI DO COUTO, 2013, p. 120). Seguimos também uma ecometodologia, que "seria em linhas gerais, o método da Ecolinguística, ou seja, aquele que sempre encara seu objeto de estudo como uma ecologia, um ecossistema. Tudo é encarado, coletado e avaliado ecossistemicamente, ecologicamente." (NENOKI DO COUTO, 2013, p. 121).

Portanto, considerando-se o nosso objeto e os nossos objetivos, optamos por uma pesquisa que empregasse a abordagem qualitativa como principal recurso metodológico. Afinal, a abordagem qualitativa é a que melhor atende a proposta da Terminologia, da Etnolinguística e da Etnoterminologia, especificamente a Etnometodologia, prezando pelas interações presenciais entre o pesquisador e o interlocutor (participante), realizando o estudo *in vivo*, conforme o proposto pela

³⁹ Para uma discussão mais detalhada sobre o emprego dos termos "conhecimento indígena", "saber local", "conhecimentos ecológicos tradicionais", "conhecimentos tradicionais" e outros ver capítulo 1.

TCT, que colherá os termos "dentro dos contextos sociocomunicativos em que circulam, para garantir a representação e a comunicação do conhecimento especializado" (DAL CORNO, 2010, p. 177).

No caso da Etnoterminologia, os etnotermos são gerados em trabalhos de campo, isto é, indo ao local de pertença do povo pesquisado e interagindo com seus especialistas. Assim, para gerar dados linguísticos referentes aos discursos de especialidade em saúde do povo Mundurukú, é preciso ir às aldeias desse povo e, ali, contatar pajés, parteiras e puxadores.

A pesquisa qualitativa dirige-se à análise de casos concretos em suas peculiaridades locais e temporais, partindo das expressões e atividades das pessoas em seus contextos locais. Conseqüentemente, a pesquisa qualitativa ocupa uma posição estratégica para traçar caminhos para que as ciências sociais, a psicologia e outras áreas possam concretizar as tendências apresentadas por Toulmin, no sentido de transformá-las em programas de pesquisa, mantendo a flexibilidade necessária em relação a seus objetos e tarefas. (FLICK, 2009, p.37)

É importante frisar que a análise etnoterminológica e o tratamento dos termos partem dos relatos. Assim, os ensinamentos são de cada participante e seus créditos precisam ser devidamente atribuídos. Por isso, em qualquer citação de conhecimento especializado que se faça, identificamos o autor (quem deu a informação) e, quando for o caso, os participantes das oficinas. Essa citação segue os mesmos princípios éticos empregados ao fazer a citação de qualquer livro ou autor e reforça o papel dos especialistas neste trabalho, bem como seu reconhecimento enquanto autoridade daquela especialidade. O padrão de citação que adotamos no primeiro momento era composto por:

FUNÇÃO, NOME, ALDEIA ONDE A/O ESPECIALISTA MORA.

Hoje, por sugestão de uma das participantes do nosso grupo de pesquisa⁴⁰, reformulamos a citação dos especialistas Mundurukú que passa a ser:

FUNÇÃO, NOME, DATA DA ENTREVISTA, FORMA DE REGISTRO E ALDEIA DE COLETA.

Essa informação constará também em qualquer obra terminográfica que venha a ser produzida no futuro.

⁴⁰ Grupo de Estudos Funcionalistas: Gramática, Discurso e Ensino (GEF – GDE) / CNPq.

Todas as entrevistas foram feitas com anuência dos colaboradores, que eram informados em Português e em Mundurukú sobre a proposta de trabalho, por meio do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (cf. apêndice 1). Para colaboradores que não podiam assinar o termo de ciência, a anuência foi gravada em áudio e/ou vídeo. Optamos por usar os nomes dos colaboradores somente quando estes estão atuando como informantes de conhecimento especializado, garantindo sua propriedade intelectual. Nos demais casos, informamos apenas sexo, idade, profissão e aldeia.

Como afirmamos anteriormente, há uma enorme necessidade de que os dados utilizados sejam coletados em discursos reais da língua em uso, implicando a necessidade de interagir em campo com o povo falante da língua estudada. Essas idas a campo seguem os princípios fundamentais de pesquisa etnográfica, que foram traçados por Malinowski na década de 1920, mas não acarretam uma pesquisa Etnográfica plena, posto que não atende a outras exigências nem pretende atingir os mesmos objetivos que a Etnografia. Logo, esta é uma pesquisa qualitativa de cunho etnográfico, mas não uma Etnografia nos moldes antropológicos, o que está de acordo com a nossa proposta de metodologia para a Etnoterminologia.

Todas as correntes teóricas que colaboraram com este estudo influenciam também sua metodologia; assim, frisamos que esta pesquisa tem como suporte teórico e metodológico a Etnoterminologia, a Teoria Comunicativa da Terminologia e a Teoria Sociocognitiva da Terminologia. Assim como preveem essas teorias, a nossa construção teórico-metodológica se dá sempre a partir de discursos autênticos, textos em sua completude; esses discursos foram recolhidos em entrevistas, haja vista que não existem, até o momento, conferências, palestras, cursos ou material escrito acerca desse conhecimento que é transmitido de forma sempre oral.

Neste estudo, colocamos como objeto primordial de análise os termos. Porém, afirmar que esta pesquisa se restringe à análise terminológica, especificamente etnoterminológica, não significa estar restringindo-a a análise apenas do etnotermo. O etnotermo é o elemento principal de nossa análise, considerando, no entanto, que todo o discurso de especialidade em que o etnotermo ocorre deve ser levado em conta e que o termo trabalhado situa-se pragmaticamente em um discurso/texto, que também é estudado e trabalhado. Não faz parte da proposta etnoterminológica isolar os termos de seu contexto original;

afinal, assim, como ocorre em outras terminologias e em outras línguas, o termo só o é por ser elemento central de um discurso de especialidade e no momento em que integra esse discurso.

Realizar uma pesquisa qualitativa, conforme Martinelli (1999 *apud* OLIVEIRA, 2008, p. 38), significa que “(...) todos os fatos e fenômenos são significativos e relevantes, e são trabalhados através das principais técnicas: entrevistas, observações, análise de conteúdo, estudos de caso e estudos etnográficos”.

Consoante o exposto, Silverman (2009) afirma que existem quatro métodos principais para serem empregados em pesquisas qualitativas, são eles: observação; análise de textos e documentos; entrevistas e grupos focais; e gravações em áudio e vídeo.

Nesta pesquisa, empregamos todos esses recursos. A observação diz respeito ao nosso dia a dia em trabalhos de campo. As entrevistas são uma constante. Os discursos especializados e os grupos focais foram, de certa forma, substituídos por levantamento de especialistas e grupos que compõe as oficinas terminográficas. Gravações em áudio e vídeo possibilitaram o registro deste rico acervo oral de discursos especializados Mundurukú.

Com efeito, há uma metodologia composta por um conjunto de recursos metodológicos que nos foram importantes e que pertencem às diversas perspectivas de pesquisa qualitativa propostas. Assim, o nosso método é mais adequadamente classificado como uma hibridação de métodos em vez de escola específica, conforme Flick (2009, p. 33):

A hibridação fica evidente em muitas das perspectivas e das escolas de pesquisa [...], como é o caso da etnografia, dos estudos culturais e da teoria fundamentada. No campo os pesquisadores selecionam abordagens metodológicas e pragmáticas. A hibridação se encontra caracterizada como a utilização pragmática de princípios metodológicos e como forma de fugir à filiação restritiva a um discurso metodológico específico.

Por fim, a análise de textos e documentos é método base para os fins deste trabalho, em que objetivamos os etnotermos, mas os coletamos e analisamos em seu contexto discursivo.

Toda essa discussão que envolve o discurso está em consonância com os pressupostos da TST e da TCT e da nossa Enoterminologia, que foi aprofundada na seção 2.7, e perpassa o nosso trabalho com os dados no capítulo 4. Nas seções subsequentes, detalharemos e aprofundaremos todos os recursos citados.

3.3 PROCEDIMENTOS

3.3.1 Entrevistas

Um dos procedimentos metodológicos mais utilizados em pesquisas que adotam a metodologia qualitativa é a entrevista. Neste estudo, esse recurso é largamente empregado, pois é essencial para coleta dos discursos de especialidades com os quais trabalhamos.

Entrevistas são fundamentais quando se precisa/deseja mapear práticas, crenças, valores e sistemas classificatórios de universos sociais específicos mais ou menos bem delimitados em que os conflitos e contradições não estejam claramente explicitados. (DUARTE, 2004, p. 215)

Nossa forma de interagir em campo implicava uma forma de observação participante, em que nossas entrevistas tinham que ser adaptadas à situação de natureza etnográfica na qual realizávamos as interações. Assim, o tipo de entrevista que predomina no nosso trabalho é a entrevista etnográfica; não havia um momento e local pré-fixados para que houvesse a entrevista; ela se dava conforme surgia a oportunidade adequada no campo. Conforme Spradley (1979, p. 58-59, *apud* FLICK, 2009, p.159)

O melhor é pensar nas entrevistas etnográficas como uma série de conversas cordiais nas quais o pesquisador lentamente introduz novos elementos para auxiliar informantes a responderem como informantes. O uso exclusivo desses novos elementos etnográficos ou sua introdução de forma muito rápida transformará as entrevistas em um interrogatório formal. A harmonia será dissipada, e os informantes podem acabar suspendendo sua cooperação.

Dada a natureza mais “informal” da entrevista etnográfica, a técnica de entrevistas que empregamos é de entrevistas orais abertas e semiabertas com o intuito de deixar os nossos colaboradores o mais confortáveis possível. As entrevistas abertas têm, entre outras, a vantagem de ser uma forma mais próxima do natural de troca de informações entre as pessoas, estabelecendo-se como um diálogo sobre um determinado tema de interesse das duas partes (KVALE, 1996). No caso da pesquisa, é preciso que o pesquisador conduza a entrevista para o tema que pretende abordar, mas sem deixar o seu interlocutor desconfortável.

A técnica de entrevistas abertas atende principalmente finalidades exploratórias, é bastante utilizada para o detalhamento de questões e formulação mais precisas dos conceitos relacionados. Em relação a sua estruturação o entrevistador introduz o tema e o entrevistado tem liberdade para discorrer sobre o tema sugerido. É uma forma de poder explorar mais amplamente uma questão. As perguntas são respondidas dentro de uma conversação informal. A interferência do entrevistador deve ser a mínima possível, este deve assumir uma postura de ouvinte e apenas em caso de extrema necessidade, ou para evitar o término precoce da entrevista, pode interromper a fala do informante. (BONI & QUARESMA, 2005, p. 74)

Precisamos empregar essa técnica em nossas primeiras entrevistas. Nas primeiras interações, levamos um quadro elaborado a partir de dados recorrentes em textos populares que traziam informações sobre plantas medicinais que pretendíamos coletar também, a fim de produzir um material semelhante para os mundurukú. Nesse quadro, constavam as seguintes informações⁴¹:

Planta/animal utilizada/o	Doença tratada	Parte da planta/animal utilizado	Modo de preparo	Administração	Contra indicação/restrição
---------------------------	----------------	----------------------------------	-----------------	---------------	----------------------------

Foram essas informações que, inicialmente, guiaram nossa busca por dados. Assim, apresentamos ao pajé o quadro e explicamos que essas informações seriam desejáveis para a geração do material final. No caso do pajé que entrevistamos, Fabiano Karo, em geral, durante suas explicações, ele estava bastante focado em apresentar um panorama claro de cada um dos tratamentos que nos ensinava, e esses dados apareciam com naturalidade em seu discurso, muito raramente foi preciso intervir com alguma solicitação de que falasse mais sobre algum dos aspectos acima vistos. Por isso, acreditamos que o método de entrevistas usado nessa primeira etapa tenha sido o de entrevista aberta.

Também usamos esse método de entrevista com a parteira e com o puxador, mas com a intenção de conhecer quem eram esses sujeitos e como atuavam. A partir daí, já tendo algum conhecimento prévio desses especialistas, elaboramos perguntas que configuram um recurso de entrevista semiestruturada para obter o máximo de informações especializadas.

Acreditamos que, no caso dos puxadores e parteiras, entrevistas semiabertas nos auxiliaram numa coleta mais pontual de termos que virão a compor, após esta

⁴¹ Para quadro completo ver apêndice.

tese, um glossário etnoterminológico dos termos empregados por estes especialistas, posto que:

As entrevistas semi-estruturadas combinam perguntas abertas e fechadas, onde o informante tem a possibilidade de discorrer sobre o tema proposto. O pesquisador deve seguir um conjunto de questões previamente definidas, mas ele o faz em um contexto muito semelhante ao de uma conversa informal. O entrevistador deve ficar atento para dirigir, no momento que achar oportuno, a discussão para o assunto que o interessa fazendo perguntas adicionais para elucidar questões que não ficaram claras ou ajudar a recompor o contexto da entrevista, caso o informante tenha “fugido” ao tema ou tenha dificuldades com ele. Esse tipo de entrevista é muito utilizado quando se deseja delimitar o volume das informações, obtendo assim um direcionamento maior para o tema, intervindo a fim de que os objetivos sejam alcançados. (BONI & QUARESMA (2005, p. 75)

Apesar da coerência filosófica que existe entre essas duas formas de entrevistar, pois ambas visam um discurso mais natural de seus interlocutores, notamos duas pequenas nuances de diferenciação. A primeira que a entrevista aberta é orientada apenas por um tema ou um conjunto deles, como foi o nosso caso com o pajé; nessa interação, há proposição de temas e não perguntas previamente elaboradas. Já a entrevista semiestruturada deve contar com um acervo de questões já definidas e que, necessariamente, serão contempladas na interação. De qualquer modo, ambas são orientadas pela intenção de se obter dados mais espontâneos e que sejam mais fieis ao pensamento dos entrevistados.

Apesar de toda essa coerência, há, ainda, uma parcela da academia que sente certa desconfiança dos dados advindos desse tipo de trabalho. Duarte (2004, p. 214) levanta duas hipóteses acerca dessa desconfiança, ambas têm a ver com a necessidade de se explicitar minuciosamente os “procedimentos que adotamos tanto no uso quanto na análise do material recolhido”. É a explicitação detalhada dessas ações que garante o rigor e a confiabilidade da pesquisa. O que buscamos neste capítulo é, justamente, apresentar os recursos empregados para realizar a pesquisa, para que possamos apresentar dados com confiabilidade no capítulo 4.

Se pretendemos conduzir a entrevista de forma a torná-la, para o nosso colaborador, um diálogo o mais natural possível, devemos estar prontos para, eventualmente, nos depararmos com algum distanciamento do tema originalmente proposto. É justamente nessas horas que as pequenas intervenções são bem-vindas, mesmo que seja na entrevista aberta.

Um exemplo disso deu-se durante a realização do trabalho de campo em 2014⁴², no qual, ao entrevistar uma senhora (aldeia Mangue, 73 anos), ela constantemente voltou sua fala para uma narrativa de vida, falando-me sobre sua aldeia de origem, seus pais, seu falecido esposo. De um lado, talvez houvesse uma necessidade da participante em falar de sua história para contextualizar o porquê de não gostar de falar sobre pajés e a história de como aconteceram seus partos. Por outro lado, a narrativa de vida tomou lugar central na entrevista, deixando o assunto inicialmente proposto esquecido. Assim, a entrevista foi um relato belíssimo, mas de pouca ajuda para os objetivos principais do trabalho terminológico, posto que a colaboradora se voltou para questões de deslocamento entre aldeias, casamentos e outros eventos sociais em que não era possível perceber termos ligados ao sistema de cura e cuidado.

Embora o tema tenha sido retomado no discurso, notamos, eu e o colaborador mundurukú, Sr. Amâncio, que falar sobre pajés não lhe era interessante, pois seu pai havia sido vítima de pajé bravo⁴³, criando um tabu sobre o tema. E as gestações e os partos não eram relatados como mais que marcas temporais como “quando nasceu meu segundo filho...”, que se misturavam à sua própria história.

Logo, é preciso também considerar os aspectos culturais que orientarão o desenvolvimento da entrevista, pois, como aponta Kvale (1996), uma boa pergunta de pesquisa não é necessariamente uma boa pergunta de entrevista, e, por vezes, a pergunta de pesquisa deve ser desdobrada em diferentes pesquisas de entrevista a fim de atingirem-se os objetivos da pesquisa.

Foi exatamente com essa transformação de pergunta de pesquisa em pergunta de entrevista adequada que pudemos perceber no exemplo relatado com os especialistas.

As perguntas de pesquisa são mais genéricas e não são direcionadas de forma direta a um interlocutor. Por isso, ao transpô-las para um formato mais adequado para perguntas de entrevista, é necessário repensar sua sintaxe, a fim de direcioná-las diretamente para o interlocutor/interagente. É preciso simplificá-las para torná-las mais próximas de um diálogo rotineiro, da fala cotidiana dos entrevistados. Também podemos notar que as perguntas de entrevista são mais

⁴²O detalhamento dos trabalhos de campo encontra-se na seção 3.6.

⁴³O conceito de “pajé bravo” será explicado na seção 3.4.1.

objetivas, o que faz com que uma única questão de pesquisa se converta em duas, três ou mais questões de entrevista.

A necessidade de se pensar em perguntas específicas para as entrevistas que não sejam exatamente iguais às propostas para a pesquisa também se mostra importante quando lidamos com culturas diferentes das nossas culturas de origem. No trabalho de campo de 2014, por exemplo, ao entrevistar uma das senhoras mundurukú, perguntei-lhe como havia sido suas gravidezes e se ela lembrava como foram os partos, ao que ela me respondeu com um "ahan". Nesse momento, o Sr. Amâncio (colaborador mundurukú da pesquisa) interveio e explicou a ela que eu queria saber quando ela teve os seus filhos [e fala os nomes dos filhos], como foi, quando foi, se ela tomou remédio, se sentiu dor e onde foi. De fato, com essa intervenção, obtive as respostas desejadas e, a partir deste momento, passei a ficar mais atenta aos detalhes e à personalidade que deveria utilizar para realizar as perguntas. Embora eu soubesse que os Mundurukú são mais reservados e menos expansivos, não me atentei conscientemente para a influência que isso teria sobre as minhas perguntas.

3.3.2 Gravações em áudio e vídeo

Para registrar as entrevistas, empregamos principalmente dois recursos, a gravação em áudio, com o uso de aparelho gravador portátil, e gravações em vídeo, com o uso de câmera filmadora digital portátil. Filmar as interações é de extrema importância para a pesquisa linguística que praticamos, centrada no uso e nos discursos reais, pois permite-nos acessar em detalhes os dados gerados pelas entrevistas. Além disso, no caso específico deste trabalho, objetivamos documentar material digital para a comunidade.

Sempre que possível, realizamos o registro com os dois equipamentos, mas respeitando o desejo dos colaboradores. Por exemplo, houve participantes que optaram por ceder entrevista apenas em áudio. Também houve situações em que, embora autorizados a filmar pelo/a participante, não havia clareza suficiente para fazê-lo.

Assim, todas as nossas interações com o pajé Fabiano Karo Mundurukú (aldeia Praia do Mangue), um de nossos principais interlocutores, foram feitas

durante o dia e com autorização dele para filmar. As interações iniciais com o puxador de desmentidura Cacique Julião Painhum Mundurukú (aldeia Praia do Índio) também ocorreram durante o dia, e puderam ser filmadas. Já no caso da parteira D. Maria Inês Korap Mundurukú (aldeia Praia do Manguê), embora tenhamos recebido autorização para filmar, a colaboradora trabalha durante o dia, e, portanto, boa parte das interações ocorreu durante a noite com pouca iluminação, tornando o recurso do vídeo pouco eficaz; neste caso o registro do áudio foi o recurso de mais valia.

Também gravamos, sempre que possível, as oficinas terminológicas⁴⁴ em áudio e vídeo, ou utilizando o recurso que nos permitisse mais praticidade no momento, haja vista que, algumas vezes, dependíamos exatamente do material utilizado na gravação com o especialista para reproduzir os dados durante a oficina. Quando, por exemplo, não havia tomadas elétricas compatíveis ou outros recursos para empregar o material tecnológico que levávamos, eu mantinha o controle dos dados em caderno, e os colaboradores ficavam com o aparelho em que se reproduziam os dados para degravá-los. Já estávamos prevenidos com pilha e bateria.

Além disso, o tempo disponível dos professores – colaboradores bilíngues no processo de transcrição de dados em mundurukú (cf. seção 3.5) – conosco foi bastante exíguo, dada a quantidade de afazeres sob sua responsabilidade. Eles chegaram a nos ajudar à noite e nos finais de semana. Procuramos fazer todas as degravações em campo, por acreditar que o trabalho com outros colaboradores, além dos especialistas em cura e cuidado, traria maior precisão à análise dos dados, e também por acreditar que este seja um trabalho que, além da Saúde, toca outros segmentos da comunidade, principalmente a Educação.

Por várias vezes, tivemos dificuldade em conciliar o tempo disponível de mais de um professor colaborador, então nem sempre foi viável a realização de oficinas com vários colaboradores, alguns dados foram degravados com a presença de um único professor, ou com um professor e um colaborador que o orientava quanto a alguns aspectos do texto ou da língua, mas não transcrevia. Voltaremos a falar das oficinas na seção 3.7.

3.3.3 Observações

⁴⁴ Sobre as oficinas ver seção 3.7.

O trabalho de observação perpassa toda a pesquisa e influencia desde a forma como foram planejadas e conduzidas as idas a campo até a forma de apresentar os resultados para os Mundurukú.

A observação constitui elemento fundamental para a pesquisa, principalmente com enfoque qualitativo, porque está presente desde a formulação do problema, passando pela construção de hipóteses, coleta, análise e interpretação dos dados, ou seja, ela desempenha papel imprescindível no processo de pesquisa. (QUEIROZ *et al*, 2007, p. 277)

No caso desta pesquisa, usamos principalmente a observação participante, buscando interagir e conviver com os/a nossos/as colaboradores/as e passar o maior tempo possível em companhia deles/as. Buscamos também participar de sua rotina, de suas práticas cotidianas e atuar como parceiros da escola e dos professores e, sobretudo, participar de suas lutas sociopolíticas⁴⁵.

Por questões que vão além da metodologia adotada e por compartilhar algumas ideologias, buscamos sempre ser dignos da confiança e credibilidade do povo Mundurukú, ter sensibilidade para com todas as pessoas e assim também com nossos colaboradores, o que são características que Queiroz *et al* (2007) apontam como competências necessárias ao pesquisador que realiza observação participante. Essas autoras listam ainda:

ser um bom ouvinte; ter familiaridade com as questões investigadas, com preparação teórica sobre o objeto de estudo ou situação que será observada; ter flexibilidade para se adaptar a situações inesperadas; não ter pressa de adquirir padrões ou atribuir significado aos fenômenos observados; elaborar um plano sistemático e padronizado para observação e registro dos dados; ter habilidade em aplicar instrumentos adequados para a coleta e apreensão dos dados; verificar e controlar os dados observados; e relacionar os conceitos e teorias científicas aos dados coletados. (QUEIROZ *et al*, 2007, p. 279 - 280)

De fato, todas essas características foram colocadas à prova em campo e fora dele.

⁴⁵ Recentemente, essa luta é especificamente contra a construção do complexo de Usinas Hidroelétricas no Tapajós, até mesmo por entendermos que tal obra afeta a todos nós e não apenas aos Mundurukú. Embora estes sofram os efeitos imediatos e sejam diretamente atingidos, uma obra de tal dimensão traz a todos os humanos e formas viventes efeitos negativos de longo prazo e alcance mundial. Logo, esta é também uma luta nossa, compartilhada.

3.4 OS SUJEITOS, OS COLABORADORES, OS AMIGOS

Os nossos principais colaboradores foram os especialistas do Sistema de Cura e Cuidados (SCC): pajés, parteiras e puxadores de desmentiduras/ossos. Participaram também pessoas da comunidade que, embora não fossem especialistas, detêm grande conhecimento da língua e da cultura. Essas entrevistas nos deram a voz da comunidade sobre o tema pesquisado, sobre a atuação dos especialistas, sobre as mudanças socioculturais pelas quais passa a comunidade; e, conseqüentemente, como a forma de buscar atendimento em saúde tem mudado. Em suma, essas entrevistas nos mostraram que o discurso do especialista e de outros membros da comunidade são, de fato, discursos diferenciados, reforçando que não poderíamos coletar nossos dados entrevistando qualquer membro da comunidade, mesmo que fossem idosos e habituados a recorrer ao SCC. Essas entrevistas foram importantes, também, para compreender melhor a relação entre os Mundurukú e o seu SCC.

Contamos também com a ajuda de professores bilíngües, na coleta/geração, gravação e revisão dos dados em língua Mundurukú. Esses colaboradores são, para o desenvolvimento da proposta final de trabalho, tão importantes como os próprios especialistas, posto que viabilizam o acesso ao material em língua mundurukú.

Por fim, apresentamos e ressaltamos a importância técnica dos colaboradores que foram, sobretudo, amigos, pois nos deram apoio no acesso e na estada em campo. Ainda que não fossem especialistas, eles nos apresentaram, conduziram, viabilizaram e apoiaram nas interações com os especialistas, compondo, portanto, o grupo de colaboradores de campo, especialmente na Aldeia Praia do Mangue, onde o apoio da família Rodrigues de Moraes Ikõ (Dona Ana e Sr. Amâncio e filhos) foi fundamental em todas as etapas do trabalho. A seguir, falamos do *wamõat* (pajé), da *bekitkit mukapukap'at* (parteira) e do *puxik'at* (puxador de ossos/desmentiduras).

3.4.1 *Wamõat – Pajé*

Na nossa pesquisa, pudemos encontrar relatos que caracterizariam os pajés em dois ou três grupos. Com alguns interlocutores, falava-se apenas em pajé e pajé

bravo, mas a maior parte dos nossos colaboradores (7 de 10) falava no pajé bravo como categoria única e categorizava os pajés, *wamōat*⁴⁶, em dois grupos, o “pajé completo” e o “pajé”, que não recebia adjetivação. Empregaremos os termos aqui tal como aparecem na fala dos nossos interagentes: pajé, pajé completo e pajé bravo.

Como dissemos em Costa (2013), pajé completo e pajé se diferenciam pela forma como fazem o reconhecimento dos elementos causadores de enfermidades e no poder ou habilidade que esses especialistas têm para curar. A seguir, buscamos caracterizar cada um desses sujeitos de acordo com a nossa observação e síntese de interações e vivências com os Mundurukú (em geral, colaboradores diretos e indiretos). Certamente, essas não são definições categóricas, afinal estamos falando de uma classe extremamente complexa, que só poderia ser apreendida em sua total complexidade a partir de um panorama completo da cultura mundurukú.

Partindo de nossas observações e tentando nos aproximar de uma perspectiva mundurukú, podemos definir o *wamōat* (pajé) como aquele que é responsável por estabelecer contato com as esferas sobrenaturais que fazem parte da perspectiva cosmológica original do povo Mundurukú, e que garantem saúde, ou melhor, manutenção de vida em geral, inclusive no tocante à alimentação. Portanto, esse sujeito é portador de um cargo extremamente complexo e parte importantíssima da organização social Mundurukú. Essa perspectiva também é compartilhada por Melo e Villanueva, responsáveis pelo documento organizado pela FUNAI como parte do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), que citamos a seguir:

os xamãs [mundurukú] são os atores sociais que detém (*sic*) a capacidade de se relacionar ritualmente com entes não humanos e que ritualmente dedicam-se a agrandar essas entidades, tendo como objetivo garantir uma vida farta e de bonança para os índios. Esta “negociação ritual” ganha maior importância quando se compreende que são as “Mães do Mato” que regulam o modo de acesso (e o próprio acesso) dos Mundurukú aos animais. (FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008, p. 81)

Na prática, a atuação de um pajé pode abranger o campo médico, o espiritual ou cosmológico, o religioso ou sacerdotal, assumindo diferentes características em

⁴⁶Encontramos em nossos registros, as formas escritas “*wamōat*” e “*wamuat*”; adotamos a forma “*wamōat*”, pois é a forma condizente com a proposta de padronização ortográfica que existe para a Língua Mundurukú, mas registramos a variante “*wamuat*” em consonância com os aportes teóricos que seguimos.

diferentes situações (e em diferentes etnias), como aponta Cesarino (2009, hipertexto digital),

"Xamanismo" é algo que não se reduz a uma só definição ou explicação. Religião, crença, ritual, sistema de pensamento, ontologia, configuração de mundo: tais são algumas das categorias polêmicas que surgem à mente quando se trata de fazer uma breve apresentação sobre o assunto. O termo, genérico e mal compreendido, é empregado para designar um sistema ritual dos mais antigos da humanidade, partilhado por povos que se estendem da Ásia até o extremo sul da América.

Assim, uma definição para o que é o pajé nunca será absoluta e válida para todas as etnias, o que apresentamos é a nossa definição desse especialista Mundurukú extremamente complexo e importante.

Neste trabalho, optamos por não empregar o termo xamã, primeiramente por sua origem ligada a um povo da Sibéria; logo, "pajé" seria mais adequado para um povo Tupi; segundo, pela enorme gama de agentes dos mais diferentes povos que hoje são tratados sob o rótulo de xamã, assim, para os pajés mundurukú, usaremos preferencialmente o termo *wamõat*. Essa é uma decisão terminológica, pois acreditamos que este é o termo mais adequado para falar de uma identidade única, de um especialista único dentro de um universo também único. É evidente que existem muitas semelhanças entre todos os agentes tomados sob o rótulo de xamã e mais ainda sob o rótulo de pajé; mas aqui estamos lidando com o especialista e seu discurso de especialidade. Ao usar o termo *wamõat*, restringimos o trabalho especificamente aos pajés mundurukú e suas peculiaridades, enquanto os outros termos usaremos preferencialmente para referências mais genéricas.

Em relação aos *wamõat*, é importante saber que, conforme constatamos em várias das entrevistas feitas entre 2009 e 2014, estes são dotados de, pelo menos, um dom sobrenatural para que tenham conhecimento e acesso ao mundo espiritual. Esse dom pode ser: visão ou audição do mundo espiritual ou os dois, de modo que os pajés completos devem desenvolver esses dois sentidos de forma bastante apurada para serem considerados pajés completos. É a partir desses dois sentidos (audição, visão ou ambos) que todos os outros dons parecem se manifestar. Ou seja, há um agente social *wamõat*, que, a depender do processo de formação a que teve acesso, será um pajé completo ou não.

No caso mundurukú, o dom da pajelança nasce com a pessoa independentemente de a que família ela pertença; esse dom é percebido aos

poucos ao longo dos anos, pois as pessoas que têm dom para pajé apresentam desde sempre sentidos mais apurados para o lado espiritual, até que essa sensibilidade seja, finalmente, revelada por meio de um sonho.⁴⁷ A pessoa com predisposição para ser pajé tem um sentido muito apurado para as coisas espirituais e pode ver, ouvir, sonhar com este universo metafísico. Esse dom pode (ou deve) ser também aperfeiçoado com o constante aprendizado; logo o que pode diferenciar um pajé completo de um pajé comum é o tipo de dom que ele recebe, mas também é a forma como ele lida com esse dom, e o acompanhamento que ele recebe durante o seu desenvolvimento. Conforme esclarece Laraia (2005, p. 8), “no caso tupi-guarani, o fator hereditário não é necessário. Acredita-se que se trata de um dom que deve ser descoberto e desenvolvido através do aprendizado”.

No caso mundurukú, há pessoas que manifestam esse dom de forma muito intensa, isso fica bem claro no relato de um dos nossos colaboradores (homem, 23 anos, aldeia Mangue). Ele conta que, desde muito novo, seu pai ouvia os espíritos das matas e, por vezes, chegava a vê-los. Mas, antes que ele viesse a ter o sonho que revelaria de fato o dom para pajelança, o pai do seu pai fez algum tratamento que o “curou de ser pajé”. Isto é, por meio de um dado tratamento (não revelado a mim), seu avô limitou a manifestação dos dons de pajelança. Em consequência, seu pai é uma pessoa com uma sensibilidade espiritual aguçada, mas não pode mais ver ou ouvir os espíritos, além de não ter aprendido com algum pajé mais velho esse saber milenar.

Segundo uma de nossas colaboradoras (mulher, aproximadamente 55 anos, Aldeia Praia do Mangue), somente um pajé completo pode formar um pajé completo, ou seja, sem o acompanhamento de alguém que já seja pajé completo, aqueles que manifestarem o dom e não tiverem acompanhamento de um pajé completo e sim de um pajé comum estariam também fadados a serem pajés comuns, ou pajés com uma formação “incompleta”.

Essa constatação é bastante interessante, tendo em vista que a diferença entre um pajé comum e completo não está na forma ou quantidade de tratamentos que esse pajé conhece, mas sim na habilidade que esses pajés possuem para ter contato com o universo metafísico, o que envolve a capacidade de ver e ouvir os espíritos. Logo, podemos pensar que, mesmo essas habilidades, estão associadas a

⁴⁷ Detalhes sobre esse sonho não nos foram revelados ainda e, talvez, não o venham a ser.

algum nível de instrução para seu aperfeiçoamento. A condição de pajé completo ou comum implica também a “força” que esses agentes têm para lidar com enfermidades com causas metafísicas.

Registramos que as questões espirituais propriamente ditas são tabus e/ou segredos que, nas palavras do Cacique Thiago Ikõ (Aldeia Praia do Manguê), “devemos conhecer só de memória”. Elas estão ligadas a uma forma de conhecimento espiritual e ritualístico que não poderia ser adequadamente retratado aqui. Portanto, informações específicas sobre espíritos não vão constar nos nossos dados.

Essa noção de que há *wamõat* (ou *wamõayū*, forma plural) mais poderoso e menos poderoso está presente na história que conta o surgimento do próprio povo mundurukú. Em seu mito fundador, o herói Karosakaybu cria todas as coisas e, embora não more com os mundurukú, continua partilhando a vivência terrestre com eles após a criação de tudo. Depois de algum tempo, Karosakaybu chateia-se ao perceber nos seres humanos defeitos de caráter e decide, então, deixar de conviver com os humanos e ir morar no fundo do Rio Cururu (na região conhecida como Kreputiá hoje, estão cachoeiras sagradas). Antes disso, ele reúne algumas mulheres e os pajés mais poderosos, chamados *asúk*, para ir com ele ter um outro tipo de existência, vivendo no domínio das águas (FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008, pp. 75-78).

Os *wamõayū* são especialistas em saúde física, espiritual e, por diversas razões, psicológica. Portanto, têm um vasto conhecimento em plantas medicinais que tratam as doenças comuns da região e de outras doenças que se tornaram comuns na região após tantos anos de contato com o não indígena. Algum conhecimento de plantas medicinais locais é, comumente, compartilhado por pessoas na faixa dos 40 anos ou mais. Logo, é comum que essas pessoas tratem, por si mesmas, pequenas gripes e dores de barriga, por exemplo, sem recorrer ao especialista.

Há, no entanto, doenças que não apresentam melhora com os remédios externos normalmente empregados para tratar daquele problema. Nesses casos, conforme nos explica o pajé Fabiano, é necessário procurar um pajé para averiguar se é uma enfermidade causada apenas por agentes naturais ou se é um problema que envolve também forças espirituais, necessitando de um tratamento ritualístico. Para confirmar a natureza da enfermidade, o *wamõat* utiliza de seus sentidos aguçados para o sobrenatural, descobrindo assim o motivo e o tipo da enfermidade.

Caso seja uma enfermidade apenas física, o *wamõat* saberá orientar o uso de tratamentos fito ou zoterápicos adequados àquele problema, pois é um grande conhecedor dos remédios naturais e doenças. Já as enfermidades de origem sobrenatural podem ter diferentes agentes causadores. Os principais que nos foram relatados são: pessoas com sentimentos negativos (desejo de vingança, sentimento de inveja, etc.), espíritos (tema tabu) ou pajés bravos.

Como vínhamos discutindo em estudos anteriores, os relatos que temos parecem apontar para uma diferença não elementar entre a prática cotidiana dos *wamõat*: um *kaoxi* (feitiço, ou objeto do feitiço) muito forte poderia ficar oculto para um *wamõat* comum, caso em que só o *wamõat* completo o identificaria. Por outro lado, a presença de um *wamõat* forte, completo, seria capaz de manter afastados espíritos malignos mais fortes.

A terceira categoria de *wamõat* são os chamados pajés bravos, uma espécie de “antipajé”. Percebemos, inclusive, certo receio de se falar sobre essa figura. O pajé bravo é um feiticeiro poderoso que pode causar epidemias e acabar com uma aldeia inteira por meios sobrenaturais.

O pajé bravo também prejudica as fontes de subsistência da população, sua roça, caça e pesca. Com tudo isso, os pajés bravos constituem uma categoria bastante temida nas comunidades mundurukú. E esses são os três tipos de pajés.

Para a realização deste trabalho, nosso principal colaborador em pajelança foi o pajé Fabiano Karo, residente à época dos primeiros contatos na aldeia Praia do Mangue e, posteriormente, na aldeia *Sawré Muybu*⁴⁸, onde reside atualmente, embora mantenha sua casa e, ocasionalmente, fique no Mangue, onde também ficaram alguns de seus filhos.

A partida do pajé Fabiano para a “Aldeia Nova”, a convite do cacique de lá, parece ter dois motivos principais: um de representar apoio político para o processo de reconhecimento daquela Terra Indígena (TI), pois é interessante, nesse processo, que haja muitas famílias, especialmente famílias que falem Mundurukú, como ele e sua esposa, e que haja um pajé socialmente reconhecido como tal. Mas, além disso, devemos considerar que essa nova aldeia é uma aldeia com distância considerável da cidade e de seus médicos. Já no Mangue, com o intenso contato

⁴⁸ Hoje, essa aldeia ainda não tem o reconhecimento governamental, sua demarcação foi feita pelos próprios mundurukú e alguns voluntários, e custeada por uma ação social de arrecadação de fundos pela *internet*. Esse território recupera uma ocupação ancestral na região de campo, e o reconhecimento dessa TI é uma das pautas de destaque da empreitada mundurukú.

com os não índios, sua medicina e suas religiões (principalmente o cristianismo), o que temos visto entre os Mundurukú é um princípio de perda da importância da figura social do pajé, sendo este pouco procurado pela comunidade. Já em uma aldeia mais distante da cidade, como é o caso da aldeia Nova, seus conhecimentos em cura e cuidados são fundamentais.

Entretanto, a proximidade com cidades e acesso facilitado a postos de saúde e médicos não significa por si só o fim da pajelança Mundurukú. Na realidade, estes sistemas médicos podem atuar em caráter complementar, como aconteceu por algum tempo nas aldeias Praia do Mangue e Praia do Índio, em que o Pajé Fabiano atuava para a prefeitura de Itaituba como agente bilíngue de saúde. Mas pode ser preocupante o fato de que o último pajé completo que nos foi indicado morreu em 2010 e, conforme disseram alguns dos informantes da aldeia Mangue, este era o último pajé completo Mundurukú da região do Tapajós. E, se não há nenhum pajé completo para instruir outras pessoas, não há mais como haver um novo pajé completo. Mesmo que alguém passe pelo processo de formação de pajé, será um pajé incompleto como seu instrutor, conforme nos esclareceu o Prof. Amâncio após a informação surgir em interação informal com uma das moradoras do Mangue (mulher, cerca de 55 anos). Não afirmamos isso como uma realidade absoluta, apenas relatamos uma informação fornecida na Praia do Mangue. Para uma informação precisa, seria necessário realizar uma etnografia completa em todas as aldeias. Afinal, há mais de 8 mil mundurukús só no Pará.

Por fim, afirmamos que ainda são necessários muitos dados de natureza cultural e social para traçar um perfil mais completo desse agente social e dos demais especialistas, pois, na nossa interação com um único pajé ficamos bastante restritos às práticas de cura menos ritualísticas, já que o mundo espiritual parecia impor um certo tabu nas interações.

3.4.2 *Bekitkit mukapukap'at – Parteiras*

As parteiras são mulheres que atuam exclusivamente nos processos relacionados à gravidez, que podem ser: acompanhamento pré-natal, aconselhamentos às gestantes e futuros pais, revelação do sexo da criança, oferecimento de cuidados pós-parto à mulher e à criança. Mas o ápice de sua

atuação é, de fato, auxiliar a parir, realizar partos naturais. Por exemplo, o relato de uma das colaboradoras que é parteira, D. Inês, da Terra Indígena Praia do Mangue (aqui chamamos apenas de “Mangue”), sobre como se tornou parteira está totalmente ligado à perspectiva de que é necessário existir “a pessoa que faça a criança passar” na hora do parto. É exatamente isso que significa o termo parteira na língua⁴⁹:

Bekitkit	mu-	kap-	u-	kap-	'at
CRIANÇA	CAUSATIVO	PASSAR	REDUPLICAÇÃO.CAUSATIVO	REDUPLICAÇÃO.PASSAR	NOMINALIZADOR. DE.AGENTE

'Aquela que faz, habitualmente, a criança passar/nascer.'

Em seu depoimento, Dona Inês conta ter virado parteira (depois que ela já tinha tido filhos) em uma situação em que a cunhada estava dando à luz e precisava de alguém para lhe dar suporte, mas não havia nenhuma parteira na região. Então ela, com sua própria prática como parturiente e instruída pela mulher que estava parindo, fez o seu primeiro parto. Mas ela esclarece: “depois disso é que eu fui aprendendo mais, com as outras mulheres”, revelando, ainda assim, a presença de um processo de aprendizado.

A formação das parteiras Mundurukú não é ritualística nem depende de um sonho ou revelação de dom. Ela se dá essencialmente acompanhando outras parteiras em suas atividades, auxiliando-as e observando os procedimentos adotados. Esse mesmo processo de formação de parteiras pode ser percebido em diferentes culturas e em diferentes momentos históricos, inclusive na sociedade de tradição judaico-cristã. Antes de o parto ser um trabalho assumido pelos médicos e da criação do obstetra, a responsabilidade por amparar mãe e bebê no parto era das parteiras, uma atribuição essencialmente feminina, e o ofício de parteira era, e é, ensinado na prática de mulher para mulher, acompanhando e ajudando as parteiras mais experientes.⁵⁰

⁴⁹ Com base nas informações de gramática contidas em Gomes (2006).

⁵⁰ Informação histórica de amplo conhecimento e também presente no documentário “O Renascimento do Parto”, produzido por Érica de Paula e dirigido por Eduardo Chauvet, lançado em 2013 com financiamento popular (*crowdfunding*).

As parteiras mundurukú detêm um conhecimento bastante técnico da área. Elas podem sentir com as mãos a posição do bebê na barriga da mãe e ajustá-lo para o parto; puxá-lo no ventre da mãe; fazê-lo passar e ainda dar os primeiros cuidados.

A prática de “puxar” para melhorar/ajustar algo que causa alguma dor é recorrente na fala mundurukú. Aqui o “puxar barriga” ou “puxar criança” é análogo ao “puxar osso” (se tenho um osso mal posicionado, causando-me dor, ele pode ser puxado para o lugar correto); o mesmo ocorre com a criança: se ela está mal posicionada e causa dor à mãe, ela pode ser ajustada em seu lugar correto. O puxar criança também é um procedimento, uma massagem, que possibilita essa melhora no bem-estar da gestante. Complementar à puxação está a prática das parteiras mundurukú de *sentir* a criança, que é uma forma de examinar o bem-estar do feto, seu tamanho, desenvolvimento e movimentação. Os relatos/discursos relacionados a isso foram gravados em Mundurukú e em português. Nos casos em que as colaboradoras não falavam português, eles foram gravados só em mundurukú e então traduzidos; é nesses relatos que selecionamos os etnotermos para esta pesquisa.

Terminologicamente, frisamos que, em algumas interações, parecia que a parteira puxa e sente a criança, mas nas interações com a parteira e com o pajé, o termo “puxar criança” aparecia com o sentido de sentir e ajustar, conforme me disse um dos interlocutores no final de 2009: “Eu também puxo barriga; dependendo do jeito que tá, a gente ajusta, já sabe mais ou menos quando vai nascer”.⁵¹

Encontramos, nos estudos de Fleischer (2006), descrição de puxações de barriga muito semelhantes às relatadas pelos especialistas mundurukú. Ainda sobre a puxação realizada pelas parteiras, Fleischer (2006, p. 243) afirma que

Esta massagem também foi descrita por etnografias em outros países na América Latina. A puxação realizada pelas parteiras marajoaras tem contraparte muito similar em todo continente (como a sobada, acomodo ou compostura, nomes dados às massagens análogas na Guatemala, Peru, México, Nicarágua).

É importante atentar-se para o fato de que a parteira lida tanto com a saúde da gestante e do feto como da parturiente e do recém-nascido, iniciando os cuidados

⁵¹ Diálogo com o Pajé Fabiano Karo, retomado de memória a partir de nota no diário de campo, pois aconteceu em caminhada, com gravador e câmera desligados.

e preparação para o parto desde a gestação, como a indicação de terapêuticos que auxiliem a dilatação da mãe e a passagem do bebê. Portanto, a atuação das parteiras vai muito além do parto, como afirmamos em Costa (2013), e inclui os cuidados para um parto normal e saudável, otimizando a manutenção da saúde de mãe e filho, e se estende ao pós-parto.

Como afirmamos antes, é comum que algumas senhoras tenham conhecimento sobre remédios naturais, principalmente os mais usados para cuidar das crianças, e as parteiras certamente estão incluídas nesse grupo. Mas estas pessoas têm um conhecimento etnobotânico suficiente apenas para lidar com as enfermidades físicas, até porque mesmo as parteiras não possuem a visão espiritual que os pajés têm. Em um dos relatos coletados (aldeia Praia do Mangue, mulher, 48 anos) me foi dito que, enquanto as parteiras sentem o posicionamento das crianças com as mãos, os pajés podem ver como as crianças estão no ventre da mãe. Por isso, ambos podem ajustá-la, isto é, posicioná-la adequadamente para o parto, ou para amenizar desconfortos físicos nas mães.

Em geral, no caso Mundurukú, as parteiras são mulheres que, por vontade, aprenderam a profissão, sem a manifestação do dom em sonho. Assim como os demais agentes de cura, elas não cobram por seus serviços e podem ser procuradas por qualquer mulher ou família da comunidade. No entanto, diferentemente dos outros especialistas que são impedidos de cobrar por seus serviços, pois, caso o façam, perderiam o dom, as parteiras podem cobrar. Entretanto, nos foi informado que elas aceitam o que a família puder dar como agradecimento. Essa contrapartida não é padronizada nem constitui requisito essencial para o atendimento da parteira: “um me dá 20 reais, 30 reais, às vezes me dá cinco reais, ou nada, não tem problema” (Parteira da TI Praia do Mangue, Dona Inês, em maio de 2014).

No Brasil, a figura da parteira vai além das comunidades tradicionais e é reconhecida pelo Ministério do Trabalho como profissão e pelo Ministério da Saúde como uma importante agente de saúde.

O Ministério da Saúde (MS), em documento de 2008, afirma que

As parteiras dominam profundos conhecimentos sobre rezas curadoras, ervas e remédios concebidos de forma tradicional, por gerações, além de deterem enorme conhecimento sobre o processo reprodutivo e o parto. Representam a continuidade dos ensinamentos dos seus ancestrais. (BRASIL, 2008, p. 18).

Posteriormente, em 2010, o MS define como parteira tradicional: “aquela que presta assistência ao parto domiciliar baseada em saberes e práticas tradicionais e é reconhecida pela comunidade como parteira” (BRASIL, 2010, p. 11). Definições bastante similares à realidade mundurukú, mas que não preveem a possibilidade de acompanhamento pré e pós-parto. Especialmente o acompanhamento pré-parto é recorrente nas nossas entrevistas com mulheres da aldeia Praia do Mangue, figurando, portanto, como traço característico dessa especialista em nossa compreensão.

O MS assume que “as parteiras indígenas e quilombolas estão incluídas entre as parteiras tradicionais, respeitando-se as suas especificidades étnicas e culturais” (BRASIL, 2010, p.11). Há o reconhecimento de sua profissão conforme estabelecido pela Classificação Brasileira de Ocupações, e exposto pelo Ministério da Saúde (BRASIL, 2010, p. 15): “A ocupação ‘parteira’ consta da Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) edição 2002 do Ministério do Trabalho e Emprego, sob o código 5151-15, na família ocupacional: agentes comunitários de saúde e afins”.

Em 2015, o Ministério do Trabalho passou a empregar o código 5151-15 para descrever a profissão “Parteira Leiga”, que é a profissional que presta assistência ao parto que não tem distocia, ou seja, sem qualquer problema que dificulte ou impeça o parto. Como atividade profissional, a assistência ao parto sem distocia por parteira “consiste na assistência à parturiente, puérpera, acompanhamento da evolução do parto, e execução do parto sem distocia em domicílio ou onde se fizer necessário.” (Diário Oficial da União (DOU) Pág. 186. Seção 1. de 04 de Dezembro de 1998). Já a parteira-prática é descrita na CBO de número 5-72.70 que, na descrição resumida, é apresentada como aquela que “presta assistência à mulher durante o parto e o período pós-natal e cuida do recém-nascido, efetuando a higienização, ‘recebimento’, enfaixamento e outras atividades pertinentes, para assegurar o andamento normal do puerpério”.

A parteira mundurukú estaria na categoria “parteira tradicional”:

Em muitos lugares a parteira é conhecida como “parteira leiga”, “aparadeira”, “comadre”, “mãe de umbigo”, “curiosa”, entre outras denominações. Porém, o Ministério da Saúde adota a denominação de parteira tradicional por considerar que este termo valoriza os saberes e práticas tradicionais e caracteriza a sua formação e o conhecimento que ela detém. (BRASIL, 2010, p. 11)

Optamos, portanto, em empregar a mesma denominação proposta pelo MS, parteiras tradicionais, valorizando seus saberes e práticas e caracterizando sua formação e conhecimento para muito além da proposta da CBO (a qual é válida para reforçar que essa é uma profissão com reconhecimento institucionalizado no Ministério do Trabalho e reconhecida para fins de fichamento de carteira de trabalho).

Como afirmamos em Costa (2013, pp. 85-86),

do ponto de vista da Etnoterminologia, cada etnia indígena, população quilombola, ou comunidade (rural ou urbana) poderá ter não apenas um termo diferente para a designação da parteira, mas também uma definição própria, relacionada à sua cultura e ambiente.

Culturalmente, a figura da parteira está passando por um momento de ressignificação e revalorização nas comunidades ocidentais urbano-industriais. No Brasil inclusive, há hoje uma série de campanhas e incentivos governamentais que incentivam o parto normal, humanizado e também o parto domiciliar. Conforme aponta o Ministério da Saúde, "a incidência de morte materna associada à cesariana é 3,5 vezes maior do que no método natural" (BRASIL, s. d.). Já a OMS (Organização Mundial de Saúde) afirma que "aproximadamente 85% dos partos podem ser realizados no espaço domiciliar, sem maiores complicações, pela parteira." (BRASIL, 2008, p. 19).

Enquanto as parteiras continuam sendo uma presença forte nos rincões do país, sua revalorização pela medicina ocidental serve para reforçar que elas, com suas práticas milenares, estavam fazendo o certo e que a forma natural de nascer, tão bem compreendida por estas especialistas, é sim a melhor forma de nascer.

Estes seriam indícios de que essa agente de saúde mundurukú tende a permanecer como uma figura importante em sua comunidade e suas práticas não devem desaparecer.

O avanço da medicina nas regiões ocupadas por comunidades tradicionais quilombolas, nas aldeias indígenas, é muito restrito, especialmente pelas limitações orçamentárias e pelas dificuldades de acesso. Nessas comunidades, a rede de saúde pública é mais complexa. As parturientes atuam de maneira muito presente, entretanto sem suporte da rede de saúde do Estado. (BRASIL, 2008, p. 18)

Acreditamos, portanto, na continuidade e no fortalecimento da figura da parteira e afirmamos que é preciso que o reconhecimento dessas especialistas seja

trabalhado dentro e fora das comunidades indígenas. Além disso, é necessário um reempoderamento da mulher que pare e da que lhe dá suporte. O SUS não pode, o governo não pode deixar essas especialistas tão importantes para a vida sem suporte, do contrário corremos o risco de valorizar somente aquelas figuras na cidade que se aproximariam das parteiras, como obstetrizes, parteiras urbanas e doulas, renegando suporte estatal às parteiras tradicionais.

Em trabalho de campo realizado em 2014, entrevistamos mulheres que viveram experiências de partos naturais na aldeia e partos nos hospitais de Itaituba (PA). Duas de nossas entrevistadas falaram que o parto no hospital dói mais e que a dor é persistente por dias após o parto. Coletamos, inclusive, um relato de violência obstétrica física. Porém, essas mesmas mulheres, que afirmam que parir na cidade dói mais que na aldeia no pós-parto, dizem que é melhor ir ao hospital porque o parto em si é mais rápido, elas não precisam ficar muito tempo sentindo dores para parir (contrações), e os médicos tiram a criança mais rapidamente.

Neste mesmo trabalho de campo em 2014, havia três grávidas na aldeia, uma indígena e duas não indígenas casadas com índios. As três pretendiam ter seus filhos na cidade, a indígena, inclusive, foi submetida a uma cesariana paga (três mil reais emprestados a juros), pois o hospital público não estava realizando esse tipo de cirurgia, sob a explicação de que a criança estaria com o cordão enrolado no pescoço e que um parto normal levaria a criança a óbito.

Em entrevistas anteriores com o pajé e a parteira, falou-se muito em “ajeitar” ou “arrumar” a criança na barriga da mãe, tanto para que a gestante sentisse maior conforto quando o feto estivesse em posição incômoda, quanto para o pré-parto. Além disso, a função da parteira é, entre outras, amparar a criança quando ela está saindo do ventre da mãe. Logo, um possível caso de cordão enrolado poderia, eventualmente, ser corrigido antes do parto ou no decorrer deste, pois, como afirma o obstetra Renato Sá em entrevista à BBC, “O cordão é como um fio de telefone: para enforçar a criança, seria necessário muito esforço”, além disso, o médico ressalta também que, “de qualquer forma, quando ela [criança] desce pelo canal vaginal, o cordão vai se desenrolando”.

Pretendemos, em pesquisas futuras, coletar mais dados com parteiras mundurukú sobre esse tipo de parto. Em comunicação pessoal com uma parteira Kamaiurá residente em Brasília, ela nos afirmou que é comum, no Xingu, fazer partos normais em crianças que estão com o cordão enrolado e que, após a

passagem da cabeça, a parteira, com a mão mesmo, desenrola o cordão, sem prejuízos ao bebê ou à mãe.

3.4.3 *Puxik'ukat – Puxadores de desmentiduras*

Os puxadores são o terceiro e último grupo de especialistas em saúde mundurukú com o qual trabalhamos. Estivemos em contato com dois puxadores, o puxador e Cacique Julião Painhum, que reside na aldeia Praia do Índio, próxima a Itaituba, com quem fizemos duas entrevistas. E o puxador e Cacique Valto Dace, que reside na aldeia Dace Watpu, também no Médio Tapajós, região do município de Itaituba.

Assim como aconteceu com relação aos demais especialistas, o acesso a estes foi bem difícil, pois, como já se disse, desde 2010 a tensão entre o povo Mundurukú e o governo tem aumentado devido às usinas hidroelétricas (UHEs), eles têm constantes reuniões internas e externas para debater esse tema.⁵²

Certamente, este é também o grupo mais difícil de definir, posto que não há muito material sobre esse especialista em sua atuação em etnias indígenas, tal como há para os pajés ou parteiras. Podemos dizer, então, que o **puxador** é o mesmo “puxador de ossos” ou “puxador de desmentiduras / dimitiduras”, sendo, portanto, uma forma reduzida da unidade terminológica complexa, com a qual guarda variação socioterminológica, a nosso ver.

A grafia registrada pelo *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa 3.0 (2009)* é “desmentidura”, termo para o qual o dicionário apresenta como única acepção: “Regionalismo: Norte do Brasil, Nordeste do Brasil. – Deslocamento (de osso, articulação) ou contusão (muscular, ligamentar etc.); luxação, entorse, desconjuntamento”. Já o *Dicionário Aurélio (2004)* não apresenta essa acepção e registra “desmentidura” como “ato ou efeito de desmentir”. Registrei aqui também a grafia “dimitidura”, pois é a forma que encontrei na fala de muitos participantes.

⁵² Temos notícia de outras parteiras e puxadores na região do médio Tapajós, mas estes encontram-se em aldeias que estão no centro do conflito com o governo, o que inviabilizou totalmente nosso acesso a estes especialistas, que estão nas aldeias São Luís e Sawré Muybu (ou Aldeia Nova).

O puxador, assim como o pajé, também tem seu processo de inicialização marcado por um sonho e pode desenvolver alguma habilidade com espíritos, como é o caso do puxador Julião. Ele se identifica apenas como puxador, mas, na Praia do Índio, comunicações informais traziam à tona uma situação em que ele precisou “recuperar a alma” de uma moça, pois não havia nenhum pajé na ocasião. É o caso de averiguarmos se foi uma situação única ou outros puxadores também têm funções parecidas. Infelizmente, não tenho detalhes sobre esse procedimento; parece-me que falar de feitiços é um pouco desconfortável para os especialistas, que, em geral, são vagos e genéricos sobre esses eventos. Nesse caso mesmo, só tive acesso a essa história porque a tia da moça a foi contando na frente dele, e ele apenas confirmava e ressaltava que, nesse caso, só tinha ele e que, se ele não fizesse nada, a moça ia morrer.

A nossa entrevista com o puxador Julião (em 31 de setembro de 2012) voltou-se mais para a descrição de como as pessoas mundurukú tornam-se puxadores e a descrição do que esse especialista faz. É daí que tiramos os primeiros etnotermos sobre puxadores.

Nas entrevistas realizadas em 2015, com estes especialistas em puxar desmentiduras e também com as parteiras, empregamos mais o recurso da entrevista semiestruturada, em que constaram perguntas elaboradas a partir de temas ou termos que apareceram nas primeiras interações, mas que podem ser melhor explorados discursivamente do tipo “o que é X?” sendo x algum termo retirado das primeiras entrevistas e “como você faz quando [situação proposta a partir das primeiras entrevistas]?”. Um exemplo concreto seria perguntar à parteira “o que quer dizer “a criança está sentada na hora de nascer?” e “o que você faz quando a criança está “sentada”?, perguntas elaboradas a partir de uma breve menção ao fato de a criança poder estar sentada na hora do parto. Daí, esperamos que surgissem termos relacionados à prática de “ajeitar criança” ou às diferentes formas e posições para parir.⁵³

A seguir, apresentamos a figura do *puxador de desmentiduras* ou *puxador de ossos*, que em mundurukú é denominado *mupiripik* ou *puxik’ukat*.

Em geral, a função do puxador é repor os ossos deslocados e ou destroncados em seus lugares e aplicar massagens sobre os músculos lesionados

⁵³ Os modelos de entrevista empregados constam no apêndice.

por algum tipo de esforço, postura incorreta ou mesmo por problemas ósseos. Ele também ajeita e imobiliza ossos quebrados, para que eles se “colem” no lugar certo, isto é, para que, quando o ligamento entre as partes quebradas do osso for se refazer, ele não se refaça torto ou fraco, conforme nos foi relatado.

Atualmente, nas aldeias próximas à cidade é feita a reposição e uma imobilização temporária por um puxador ou pajé para amenizar a dor até que o osso seja imobilizado com gesso na cidade. É interessante perceber aqui que o puxador continua atuante nas aldeias, mas, se uma imobilização com gesso é necessária, costuma-se ir à cidade depois que o processo de puxar já está concluído. Essa convivência entre a figura do puxador e a figura do médico da cidade parece ser harmônica.

Há, entre os Mundurukú e fora deles, parteiras que puxam, e os pajés Mundurukú podem puxar e fazer partos, embora essa não seja sua função principal, assim como não é a função principal das parteiras o ato de puxar ossos/desmentiduras.

Fleicher (2006), ao tratar das puxações feitas por parteiras em Melgaço (Pará), afirma que o puxar realizado por parteiras de Melgaço vai além do ato de puxar barriga de gestante, e eventualmente as parteiras são procuradas por outros moradores para realizar puxação. A antropóloga defende que a puxação é “**um saber e uma prática**” (FLEICHER, 2006, p. 243) (negritos da autora).

Embora os puxadores sejam figuras amplamente conhecidas no Pará, não encontramos material acadêmico específico sobre eles. No caso mundurukú, especificamente, alguns puxadores também são conhecedores de uma técnica de massagem que pode aliviar os sintomas de outras doenças, tais como dores de cabeça, cólicas, desconforto intestinal. Essa massagem, em geral, é realizada por pajés também e assemelha-se muito à massagem *do-in* dos orientais, pois foca pontos onde se encontram terminações nervosas, e o toque ocorre com os dedos. Ainda não temos dados para detalhar essa prática, mas certamente buscaremos em oportunidades futuras.

Conforme informações obtidas em entrevista aberta com o puxador e cacique Julião, os puxadores mundurukú – *puxik'ukat* – também podem ser caracterizados em oposição às parteiras e em semelhança aos pajés, pois, para que alguém se torne puxador, é necessário que tenha um sonho; esse sonho mostra o dom para ser puxador, embora seja possível realizar um processo de cura para que alguém se

torne puxador. Em todo caso, para ser *puxik'ukat* não basta que a pessoa acompanhe um puxador mais experiente e aprenda sua técnica. É preciso que se revele o dom, quer seja ele um fator hereditário, revelado em sonho ou adquirido com remédios. Como explicamos em Costa (2013, p. 86)

Para que alguém se torne puxador, ele deve ter um sonho com um tipo específico de lagarto que tem uma "listra branca". Após esse sonho, se sucede uma preparação na qual o futuro puxador deve encontrar um lagarto dessa espécie, puxar seus ossos e colocá-lo onde for dormir. Se, no outro dia, o lagarto tiver ido embora significa que aquela pessoa já poderá ser um puxador, e deve começar a aprender algumas técnicas com o puxador de sua aldeia. Muitas vezes, esse dom é passado de pai para filho (informações obtidas em entrevista aberta com o puxador e cacique Julião).

Certamente, ainda há muito a ser pesquisado e falado sobre estes especialistas, o que mostramos aqui é um panorama bastante geral a partir do que pudemos pesquisar dentro dos limites de tempo e acesso em um doutoramento.

3.4.4 Professores e outros colaboradores Mundurukú

Também foi de grande importância para o desenvolvimento desta tese a colaboração de professores, bilíngues ou não, e outros apoiadores Mundurukú que no ajudaram de diversas formas, especialmente nos acolhendo em suas casas, nos apresentando aos demais membros da comunidade que poderiam nos ajudar a realizar o trabalho, quer fosse na etapa de gravação, de gravação ou na compreensão dos dados.

É importante perceber que um trabalho de campo não é feito somente com o apoio de participantes diretos da pesquisa. No nosso caso, por exemplo, foram figuras fundamentais a Dona Ana Rodrigues e o Sr. Amâncio Ikõ (aldeia Mangue), pois – além de o senhor Amâncio nos apresentar aos especialistas, percorrer a aldeia conosco sempre que estava presente e de ele nos ajudar como professor bilíngue e grande conhecedor da língua e cultura Mundurukú –, pudemos encontrar em sua casa, com sua esposa e filhos, um pouso confortável e seguro em nossas idas e vindas, um verdadeiro lar, uma família. Esse tipo de acolhimento não é um aspecto metodológico planejado ou previsível, mas poder estar em uma casa dentro da aldeia, com todo suporte operacional e apoio emocional, tornou possível muitas coisas, como trabalhar em gravações até tarde da noite, conhecer pessoas mais

tímidas ou reservadas com histórias e saberes incríveis, compreender a hora certa de se visitar cada pessoa que iria colaborar conosco. Entre outras coisas, pudemos de fato vivenciar a rotina da comunidade.

Tão importante quanto as informações fornecidas pelos especialistas, é o processo de degravar essas informações. Para isso, contamos com a ajuda de professores bilíngues. Esse processo de degravação foi feito, preferencialmente, em oficinas de construção e reflexão terminológicas e terminográficas, no entanto pode ser feito também com apenas um professor, nos ajudando a degravar e discutindo conosco os textos. Na seção 3.5, detalharemos o procedimento realizado nas oficinas.

3.5 GERAÇÃO DOS DADOS

A geração de dados se deu, como já foi dito, em campo, nas próprias aldeias e em contato direto com os nossos participantes. Cada etapa da geração ocorreu de forma sistematizada, mas atendendo sempre ao interesse e à disponibilidade dos especialistas e dos outros colaboradores. Cada diário dos seis trabalhos de campo realizados apresenta, portanto, um registro dos acontecimentos gerais da viagem, mas, sobretudo, é um acervo de percursos metodológicos, inclusive seus imprevistos e como procuramos contorná-los.

Frisamos que os dados foram coletados sempre em Mundurukú e depois em Português. Neste trabalho, os especialistas com quem estivemos eram todos bilíngues, com maior ou menor grau de proficiência em português, mas nada que impedisse nossa interação.

Apresentamos aqui uma síntese dos procedimentos adotados e uma reflexão sobre eles; mais detalhes são apresentados na seção 3.6, nos relatórios de campo.

No caso dos pajés, os dados foram gerados, em sua grande maioria, em caminhadas pelas redondezas da aldeia. A cada dia, tomávamos um rumo, quer fosse pelas poucas matas ainda restantes nos arredores da aldeia do Mangue, quer fosse em hortas vizinhas à casa do pajé ou em sua própria horta.

Ao longo dessas caminhadas, o pajé Fabiano parava, identificava algum fito ou zooterápico e me dizia para que aquele medicamento serve e como é usado. Em algumas dessas interações, questões mais relacionadas ao conhecimento

etnobotânico eram ressaltadas, a saber: “Isso, para o branco, é só um mato, mas para esse povo, para quem sabe, é remédio”; “ele só cresce aqui mesmo, nesse lugar, na beira do rio, lá pra dentro não tem”. Esses dados são do primeiro trabalho de campo (2009) acerca de uma planta, um “matinho”, usado para dor de barriga, cujo nome em português era desconhecido para o pajé. Em Mundurukú, o seu nome é *tupcupcup’at tup*.

Assim, os ensinamentos iam surgindo conforme surgiam os elementos naturais daquele território. Parecia haver uma relação entre a presença do elemento e a explicação dada sobre ele. Essa impressão inicial confirmou-se depois de alguns dias, quando caiu uma chuva forte antes de sairmos na caminhada. Nesse dia, ficamos sentados na varanda, conversando sobre alguns tratamentos que o pajé Fabiano afirmava não conhecer ou não lembrar muito bem como eram feitos, pois exigiam recursos que não estavam disponíveis no Mangue, mas seu irmão, também pajé na aldeia Sai-Cinza, conhecia bem e poderia me contar como eles funcionam, pois Sai-Cinza é maior e mais distante da cidade e tem muito mais recursos naturais.

Nesse dia, também se falou um pouco sobre *kaoxi* e como o pajé intervinha nessas situações. *Kaoxi* se refere a um tipo de feitiçaria que deixa as pessoas enfermas e pode ser direcionado a uma pessoa ou a uma comunidade inteira. Como a chuva não passava, falou-se por alto sobre pajé bravo e pajelança antiga, informações que não puderam ser gravadas nem podem ser divulgadas aqui.

Na noite desse dia, o assunto dos feitiços voltou à tona com o cacique Thiago e o Sr. Amâncio, novamente com vaguidão e sem poder registrar e/ou revelar. Em geral, os interlocutores são vagos demais para alguém que não tem o mesmo conhecimento sociocultural e não compartilha do mesmo conhecimento de mundo deles. O assunto dos *kaoxi* só me foi melhor explicado já no quarto trabalho de campo, mas sempre com a instrução de não gravar e não registrar. Por isso, também nós seremos vagos aqui para preservar o acordo ético celebrado com eles sobre esse tema.

Por fim, as caminhadas com o pajé reforçam uma forte relação entre o seu conhecimento acerca de recursos ecológicos, sua expressão linguística e o território. Em um paralelo com a comunidade ocidental, a sala de aula é um ambiente rico em terminologia de especialidade. Assim, com o pajé, tivemos uma geração de dados muito produtiva, pois ele estava nos ensinando os medicamentos, dando-nos um curso sobre os tratamentos que emprega. Esse curso informal de capacitação com

os especialistas pode ser considerado mais um método em nossa Etnoterminologia. Acreditamos que o fazer é tão importante quanto o dizer, e que este último ganha muito mais relevância no desenrolar dos atos de cada especialista.

No trabalho com a parteira, quis acompanhar uma ida de alguma gestante à parteira, mas não consegui. Embora houvesse gestantes na aldeia, percebi que, entre as mulheres mundurukú, não há essa concepção que a pessoa tinha de chegar na parteira, explicar o que estava sentindo e receber uma intervenção; as coisas aconteciam rotineiramente, como parte do cotidiano, e eu só ouvia relatos do tipo: “eu estava com uma dor, tive que ir lá na Inês para ela arrumar”. Não é uma coisa planejada pela gestante, não se marca dia ou hora. Para ter acesso a um desses atendimentos, será necessário acompanhar a rotina da parteira, estar com ela por um certo período. Além disso, como dissemos anteriormente, a presença do parto hospitalar estava bastante acentuada no Mangue até 2015, quando notamos, inclusive, um grande número de cirurgias cesarianas, conforme explicitamos no relatório de campo.

As entrevistas com a parteira se deram, sobretudo, como entrevistas regulares no método de entrevistas abertas ou semiabertas, fazendo um resgate de memórias. É dos relatos da parteira que surgiram os termos dessa especialidade.

Com os puxadores de desmentiduras, o contato foi mais restrito. Realizamos uma primeira entrevista com o Sr. Julião em 2012 para saber o que era um puxador e qual era seu papel no sistema de cura e cuidados mundurukú. Depois, conseguimos realizar uma nova entrevista com o ele em 2015 e uma entrevista com o Sr. Valto, também em 2015 e já com uma proposta semiestruturada.

Sempre após um conjunto de dados ser gerado, buscamos realizar as degravações, que ocorreram todas em campo, ao menos dos textos em Mundurukú. Em algumas dessas entrevistas, empregamos um método de degravação mais clássico, em que contávamos com um professor bilíngue ouvindo os dados e nos ajudando a transcrevê-los. Depois, fazíamos discussões sobre o que foi dito/escrito das entrevistas e procuramos fazer, sobretudo, oficinas, ou melhor, grupos de oficinas terminológicas (cf. seção 3.5). Antes de falar delas, vejamos como foram os trabalhos de campo.

3.6 RELATÓRIOS DOS TRABALHOS DE CAMPO

Nesta seção, apresentamos todos os relatórios de campo realizados desde o começo da pesquisa, iniciada ainda na graduação. Nosso objetivo é mostrar o percurso longo e complexo que já trilhamos até aqui, seu detalhamento e seus desafios. Foram ao todo sete trabalhos de campo⁵⁴.

3.6.1 Primeiro Trabalho de Campo

Período de realização: 04 de dezembro a 21 de dezembro de 2009

Aldeias visitadas: Praia do Mangue, São Luís, Saí-cinza

Objetivos do trabalho de campo:

- Entrevistar os especialistas mundurukú na área da saúde;
- Ministrando aulas de Português como Segunda Língua no Ensino Médio Integrado ao Profissionalizante – Mundurukú (Projeto Ibaorebu), em parceria com a Professora Thalita Chagas.

Resultados obtidos:

Geração de cerca de 70 termos em entrevistas com o pajé do Mangue, Sr. Fabiano Karo Mundurukú; discussão da importância da preservação do Sistema de Cura e Cuidados Mundurukú (SCC), bem como a valorização de seus agentes, práticas e saberes com os alunos do ensino médio; contato com a realidade educacional Mundurukú; experiência na aplicação de recursos didáticos para esse público.

3.6.1.1 Resumo do primeiro trabalho de campo

Este trabalho de campo se iniciou com um processo de conhecimento e apresentação da aldeia Praia do Mangue e seus moradores, o que foi feito durante o primeiro e segundo dias de trabalho de campo, indo de casa em casa em companhia do professor Arlison R. de Moraes, um índio Mundurukú. Nesse momento,

⁵⁴ Alguns desses relatórios encontram-se também com Costa (2013).

explicávamos em que consistia o meu trabalho e como ele poderia ser útil para a comunidade Mundurukú.

Os dias seguintes foram dedicados a longas horas de caminhadas, entrevistas e explicações dadas pelo pajé Fabiano Karo acerca dos tratamentos fito e zooterápicos empregados por ele. Num primeiro momento, tentamos entrevistar o pajé na escola, com caneta, papel e uma lista de elementos que deveriam aparecer nas entrevistas, que eram:

- Doença tratada;
- Planta utilizada;
- Parte da planta utilizada;
- Modo de preparo;
- Administração;
- Contraindicação.

Esse conjunto de elementos partia dos elementos que havíamos encontrado em revistas sobre fitoterápicos e medicina alternativa. Mas essa estratégia de entrevista falhou e precisamos mudar de estratégia. A nova estratégia surgiu em meio a uma conversa informal com a parteira e o pajé, em que, diante da proposta de me ensinar a fazer um lambedor para a gripe, todos esses dados que buscávamos começaram a aparecer. Na sequência, durante caminhadas na mata com o pajé, na interação com outros moradores do Mangue, na timidez e posterior desenvoltura, na voz baixinha dele, quase de quem conta um segredo, nas minhas tentativas de repetir as palavras que ele com tanto cuidado me ensinava, pudemos recolher os dados, que na noite, sob a luz da lanterna para não incomodar meus acolhedores, iam dando forma ao diário de campo onde eu buscava verificar se tudo que eu precisava estava mesmo gravado.

Ainda nesse trabalho de campo, conseguimos ir à aldeia São Luís, onde esperávamos encontrar um pajé completo, vovô Manuel, mas houve um desencontro. Quando chegamos, ele havia saído para a cidade a fim de receber a aposentadoria e resolver uma séria de assuntos. Esperamos o dia inteiro e, por fim, o encontramos no barco de volta, no meio do caminho entre o nosso retorno e o dele. No rio mesmo, me apresentei, ele se dispôs a me receber em um momento futuro e ser colaborador da pesquisa, mas infelizmente faleceu antes que eu pudesse retornar a campo.

A segunda etapa desse primeiro trabalho de campo foi dedicada essencialmente a ministrar aulas de Português como Segunda Língua. O curso foi muito produtivo e nos ajudou muito a conhecer o perfil dos estudantes mundurukú, o que será de grande valia para propostas didáticas e de materiais didáticos futuros. Por não ser foco desta tese, essa parte não será aqui desenvolvida.

3.6.2 Segundo Trabalho de Campo

Período de realização: 04 de dezembro a 21 de dezembro de 2011

Aldeia visitada: Praia do Mangue

Objetivos do trabalho de campo:

- Degravação e realização de oficinas terminológicas a partir dos dados coletados no primeiro trabalho de campo.

Resultados obtidos:

Degravação e discussão de mais da metade dos 70 termos identificados no primeiro trabalho de campo.

3.6.2.1 Resumo do segundo trabalho de campo

Optamos por reproduzir abaixo o relato sobre esse trabalho de campo já feito em Costa (2013, pp. 97-98):

A princípio, foi bastante difícil começar as degravações por uma série de fatores. O primeiro foi a própria viagem, posto que, nesse período, o aeroporto estava fechado, o que aumentou de dois para três dias o tempo de viagem até a aldeia; então, apenas a ida e a volta já consumiram seis dias de trabalho.

A segunda e maior dificuldade foi conseguir entrar em contato com um professor da aldeia Praia do Índio, posto que só foi possível ir até a aldeia do Mangue, onde, infelizmente, os professores e a escola indígena estavam sofrendo uma série de sanções e passando por algumas dificuldades impostas pelo município de Itaituba (PA), que reduziu a quantidade de turmas, formando turmas multisseriadas para atingir a média absurda de 40 alunos por sala. Ainda assim, ameaçava fechar a escola por ter uma quantidade muito pequena de alunos, ignorando completamente o que dizem as nossas leis a respeito da educação indígena. Educação essa que deveria ser diferenciada, deveria respeitar e valorizar a língua e a cultura da etnia em questão, uma vez que consta das diretrizes legais a orientação para que sejam feitas as adaptações necessárias para o melhor atendimento à comunidade, o que inclui escolas nas aldeias, calendários

flexíveis, participação ativa da comunidade nas tomadas de decisões, uso de materiais didático-pedagógicos adequados ao contexto sociocultural de cada etnia e outras (Cf. Resolução CEB Nº 3, de 10 de novembro de 1999). Faltando apenas três dias para o meu retorno, o Professor Jairo, da Praia do Índio, ficou sabendo que eu estava no Mangue, procurando por alguém que pudesse me ajudar e foi ao meu encontro. Nesse mesmo dia, os professores Amâncio e Deuziano, do Mangue, que vinham trabalhando na confirmação das definições do dicionário na área do magistério⁵⁵, puderam também se unir ao processo de degravação de termos e relatos da área da saúde, o que agilizou bastante as degravações, posto que este é um processo demorado e bastante complexo. Por isso, além da escrita dos professores Jairo e Deuziano, foi fundamental o profundo conhecimento cultural do professor Amâncio e da Dona Marilza. Apesar de todos os contratempos e do pouco tempo que restou para realizar as degravações, o resultado final foi muito positivo, mais da metade dos termos foram sistematizados e fichados, embora ainda faltasse fazer a degravação de pelo menos metade dos tratamentos tradicionais relatados pelo pajé Fabiano, entrevistado no primeiro trabalho de campo.

3.6.3 Terceiro Trabalho de Campo

Período de realização: 23 de janeiro a 10 de fevereiro de 2012

Aldeia visitada: Cidade de Jacareacanga (uma cidade-aldeia)

Objetivos do trabalho de campo:

- Concluir a degravação e realização de oficinas de dados dos campos anteriores;
- Entrevistar especialistas da TI Sai-cinza ou da TI Mundurukú: este objetivo não foi atingido, pois não conseguimos ir para nenhuma TI.

Resultados obtidos:

Degravação de alguns dos termos com um professor colaborador.

3.6.3.1 Resumo do terceiro trabalho de campo

Também a seguir citamos o trecho de Costa (2013, pp. 99-100), em que comentamos o terceiro trabalho de campo:

⁵⁵ Com a doutoranda Tânia B. Ferreira, à época mestranda e membro do projeto "Dicionário Terminológico Escolar Português-Mundurukú / Mundurukú-Português", responsável pelos termos do Magistério.

No intuito de concluir a degravação desses dados, foi feito um terceiro trabalho de campo em fevereiro de 2012⁵⁶. Esse trabalho de campo foi totalmente realizado na cidade de Jacareacanga (PA), ponto estratégico por onde passam vários indígenas Mundurukú em busca dos mais diversos serviços, como a FUNAI, a Casai⁵⁷ e demais órgãos públicos, além de trabalho e educação formal. Realizar um trabalho de campo em uma cidade-aldeia⁵⁸ nos permitiu acessar outras variantes da língua Mundurukú, pois esta cidade é procurada por indígenas de (quase) todas as aldeias, além de agregar ao nosso conhecimento diferentes situações de preservação e manutenção culturais e sociolinguísticas.

Ao mesmo tempo em que foi enriquecedor realizar um trabalho de campo integralmente em Jacareacanga, houve, também, algumas dificuldades a serem superadas. A primeira delas foi encontrar colaboradores, pois, apesar de haver vários Mundurukú na cidade, a maioria estava bastante ocupada, estudando, trabalhando ou resolvendo suas questões e tinham pouco ou nenhum tempo para participar da pesquisa. Já os dois professores com os quais havíamos tentado estabelecer contato antes, por meio de um dos amigos Mundurukú, Deusivaldo Saw, tiveram situações alheias à sua vontade que não nos possibilitaram sua companhia.

Outra grande dificuldade que tivemos no início foi quanto ao alojamento, pois até mesmo o amigo Mundurukú, Deusivaldo, que nos receberia teve que deslocar-se para várias aldeias a fim de promover uma discussão e reflexão quanto às hidrelétricas no Rio Tapajós⁵⁹, que podem vir a ser construídas na região, gerando consequências para toda a população MDK. Portanto, ficamos sem anfitrião; mas, com a boa vontade de alguns funcionários da FUNAI, nos foi permitido ficar na própria sede da FUNAI em Jacareacanga.

Felizmente, encontramos um professor bilíngue. Para isso, contamos com a ajuda do, na época, presidente da Associação Pusuru, Martinho Burum, também professor e autor de três volumes de mitos Mundurukú⁶⁰. Como só conseguimos esse contato perto do fim do trabalho de campo, tivemos que contar com o final de semana para terminar a degravação dos dados de saúde tradicional em Mundurukú, trabalho que contou com a gentil e extremamente útil colaboração do prof. Cláudio Wito Mundurukú. Retornamos com uma boa parte dos dados degravados, mas ainda sem a discussão com outros professores, o que, considerando-se nossa proposta de oficinas terminológicas, não condizia com o nosso fazer terminológico.

Posteriormente, como se verá, isso foi corrigido.

Na verdade, não pretendíamos fazer o trabalho de campo em Jacareacanga. Dali, iríamos para a TI Saí-cinza ou TI Mundurukú em companhia de Deusivaldo Saw Mundurukú e, também com seu apoio, iríamos conseguir permissão para entrar nas

⁵⁶Tanto este trabalho como o ocorrido no início de 2011 foram realizados em companhia da Pesquisadora Tânia B. Ferreira (supracitada).

⁵⁷Casai = Casa de saúde indígena, órgão ligado à FUNASA.

⁵⁸Aqui permitimo-nos o uso do neologismo “cidade-aldeia” para enfatizar o fato de haver mais indígenas que não indígenas transitando pela cidade, embora parte destes não resida oficialmente e integralmente lá.

⁵⁹As hidrelétricas de TELES-PIRES, SÃO MANUEL, FOZ DO APIACÁS, COLÍDER e CHACORÃO fazem parte de uma longa lista de barragens que o governo quer construir na bacia do Teles Pires/Tapajós.

⁶⁰BURUM, Martinho (org.). *Ajojoyũ'ũm'ũm ekawën*: lendas munduruku. vol. 1, 2 e 3. Brasília: SIL, 1980.

aldeias pretendidas. Contudo, por questões políticas internas, Deusivaldo não pode nos prestar assistência e tivemos de ficar em Jacareacanga.

3.6.4 Quarto Trabalho de Campo: I Assembleia Mundurukú do Médio Tapajós

Período de realização: 28 de agosto a 01 de setembro de 2012

Aldeia visitada: Praia do Mangue e Praia do Índio

Objetivos do trabalho de campo:

- Apresentar o trabalho que o grupo de pesquisa em Língua Mundurukú da Universidade de Brasília sob orientação do Prof. Dr. Dionei Moreira Gomes desenvolve para toda a comunidade do médio;
- Empregar a pesquisa em Etnoterminologia do Sistema de Cura e Cuidado como argumento acadêmico contra a construção das Usinas Hidroelétricas no Tapajós.

Resultados obtidos:

Participação na Assembleia; estreitamento de laços na região do Médio; entrevista com puxador Julião; entrevista com o cacique Thiago Ikõ e com o pajé Fabiano.

3.6.4.1 Resumo do quarto trabalho de campo

Esse trabalho de campo foi feito em 2012, portanto ainda no mestrado. Foi um campo muito significativo, pois participamos da I Assembleia Mundurukú do Médio Tapajós a convite da Associação Mundurukú Pahihî'p.

Durante a assembleia, debateram-se questões de territórios e da construção de um complexo de usinas hidroelétricas na região. Foi relatado que pesquisadores ligados à Eletronorte e/ou à Eletrobrás estavam entrando nas terras Mundurukú para estudar e descrever a área. Segundo esses relatos, isso quebrou a confiança do povo para com os órgãos públicos e levou-os a suspender a entrada de pesquisadores em geral, mesmo os de outras áreas.

Houve exposições do ponto de vista das lideranças Mundurukú e de funcionários da Eletronorte. Também falaram representantes da FUNAI, do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), lideranças femininas e um geofísico, consultor do ISA, Sr. Juan.

No último dia, a temática foi saúde e educação. Falaram os representantes da Secretaria de Saúde e da Secretaria de Educação de Itaituba. Também falaram os agentes de saúde e os professores. Toda a população fez cobranças de melhorias importantes para a comunidade.

Destaco a fala do ex-presidente da Associação Mundurukú Pusuru sobre a importância da floresta para a manutenção da vida do povo mundurukú, que dela extrai alimentos e remédio: "Isso que você vê e para você é mato, para nós isso é medicinal, porque, se você der uma dor de barriga agora, a gente vai lá e faz remédio e você cura", fala apontando para a mata.

O pessoal da Secretaria de Educação insistia no erro de chamar a escola indígena de escola rural e ignorar toda a legislação sobre o assunto.

Minha fala se deu junto à dos demais professores, tanto cobrando que a Secretaria de Educação agisse conforme a lei quanto expondo o trabalho que vinha desenvolvendo para o mestrado. Ressaltei minha atuação como ecolinguista e que a Ecolinguística busca proteger as línguas e também seu meio ambiente. Falei da Etnoterminologia e da defesa do conhecimento local e do CET (TEK). Com essa apresentação fomos convidados a acrescentar o conhecimento dos puxadores aos registros da pesquisa.

Fui à aldeia Praia do Índio conversar com o cacique e puxador Julião a convite dele. Por fim, antes de ir embora, aprendi sobre as duas almas dos Mundurukú: o *axik*, que "é tipo um pino que fica aqui [aponta a nuca]; quando a pessoa morre, *axik* sai e fica andando, o pajé pode ver" (Cacique Thiago, Mangue), ou ainda é "tipo uma sombra, tipo quando tira fotografia" (idem). E o *õbiobak*: "quando sai a pessoa fica doente, se o pajé não achar e pôr de volta a pessoa morre".

Os trabalhos de campo a seguir (quinto, sexto e sétimo) foram feitos durante o doutorado em continuação à pesquisa iniciada ainda na graduação.

3.6.5 Quinto Trabalho de Campo

Período de realização: 26 de abril a 06 de maio de 2014

Aldeia visitada: Praia do Manguê

Objetivos do trabalho de campo:

- Ministrar a parte do curso de formação de professores indígenas referente ao ensino de línguas;
- Realizar entrevistas abertas acerca da saúde da mulher, principalmente com parteiras e grávidas.

Resultados obtidos:

Palestra; entrevistas e degravação de dados.

3.6.5.1 Resumo do quinto trabalho de campo

Durante o II Curso de Formação de Professores Indígenas "Trocando olhares...", realizado pela Coordenação Multirracial da Secretaria Municipal de Educação (SEMED) de Itaituba, ministrei uma palestra com a temática "Ensino de Línguas e Linguagens", na qual abordei a Educação Bilíngue e a legislação a ela relacionada, metodologias de ensino de Língua Materna (LM) e segunda língua (L2).

Os professores participaram das palestras com ricas colaborações; os resultados foram positivos e pudemos trocar bastante conhecimento. Quanto às entrevistas, foram feitas quatro entrevistas diretas, com seis participantes: Teresa, Rosalinda, Maria Inês (parteira), Cacique Thiago e esposa, e Sr. Amâncio, que forneceu apoio bilíngue, viabilizou o andamento da pesquisa, especialmente a geração de dados em Mundurukú, além de ter fornecido algumas informações sobre o sistema de atenção às grávidas e parturientes.

Essas entrevistas foram importantes para iniciar a geração de dados sobre a saúde da mulher e também para que eu pudesse compreender que a forma de

realizar entrevistas também pode variar de cultura para cultura. Por exemplo, em geral as mulheres preferiam falar comigo à noite. Como dissemos antes, no início deste capítulo, uma possível explicação para isso, que me foi dada pelo nosso colaborador, é que as mulheres estariam com vergonha de aparecer no vídeo.

Não consegui entrevistar as mulheres grávidas, que eram três, uma indígena e duas não indígenas (que moravam na aldeia). No entanto, conversei com as três e estavam todas fazendo o acompanhamento da gravidez fora da aldeia, no hospital municipal, inclusive uma delas é filha da parteira, mas estava com uma gravidez de risco.

Em algumas entrevistas, me foi apontado que a figura do pajé está em notável desaparecimento e que não haverá mais pajés completos e, em breve, nem sequer haverá pajés, pois os mais jovens não estão buscando esse conhecimento. Já com relação às parteiras, a resposta quase sempre era algo do tipo "se tem grávida, tem que ter parteira" ou "as parteiras não vão acabar porque sempre têm grávidas". Mas não estou segura quanto a isso, pois vários partos têm sido feitos na cidade, sob o argumento de risco ou de ser mais cômodo, apesar de a parteira fazer o acompanhamento que precede o parto e ainda esclarecer algumas dúvidas das grávidas. Parece ser consenso que o parto na aldeia é menos agressivo, porém é muito demorado, mesmo entre mulheres mais velhas que tiveram seus primeiros partos na aldeia e depois chegaram a ter partos no hospital.

Neste trabalho de campo, consegui fazer a degravação de todos os dados que foram coletados em Mundurukú com a muito valiosa ajuda do prof. Alexandre Ikopi.

3.6.6 Sexto trabalho de campo

Período de realização: 16 de agosto a 06 de setembro de 2015

Aldeias visitadas: Praia do Mangue; Km 43 (Sawre Apompo); Dace Watpu; Praia do Índio

Objetivos do trabalho de campo:

- Conversar com o máximo de professores possível a fim de: i) divulgar a pesquisa etnoterminológica; ii) verificar a adequabilidade da proposta para a

realidade escolar das aldeias; iii) realizar e/ou agendar oficinas terminológicas.

- Conversar com lideranças e especialistas, reafirmando os princípios do nosso trabalho e nosso compromisso com o povo e apresentar o andamento da pesquisa.
- Tentar contatar mais especialistas, especialmente puxadores, com os quais tivemos menos contato.

Resultados obtidos:

Entrevistas, degravação de dados e diálogo com lideranças (comunidade e educadores).

3.6.6.1 Resumo do sexto trabalho de campo

Neste trabalho de campo, ficamos⁶¹ na Aldeia Praia do Mangue, de onde partíamos para as demais aldeias visitadas e para onde voltávamos todos os dias.

A aldeia recebeu a visita dos deputados estaduais, da atual prefeita do município e da secretária de educação. Fomos apresentadas à Secretária da Secretaria Municipal de Educação – SEMED e expusemos brevemente a proposta de realização de um curso de extensão em parceria com a nossa equipe de pesquisa em língua mundurukú (sob orientação e coordenação do prof. Dr. Dionei M. Gomes e composta pela profa Tânia B. Ferreira e por mim). Inicialmente, a secretária se mostrou muito interessada em dialogar conosco, mas, no decorrer dos dias, ela marcou e desmarcou nosso encontro várias vezes e, por fim, fomos embora sem sermos atendidas por ela. Recebemos apenas um documento que afirmava o desinteresse da SEMED em firmar a parceria.

Foi feito um roteiro de entrevista para as parteiras e puxadores com base nos conhecimentos obtidos em trabalhos anteriores dada a possibilidade de realizar novas entrevistas.

⁶¹ Conteí com a valiosa companhia da pesquisadora Tânia Borges Ferreira.

Um aspecto importante deste trabalho de campo foi realizar encontros nos quais conversamos com algumas lideranças que estavam na região de Itaituba sobre os trabalhos que temos desenvolvido desde o mestrado, as propostas atuais e futuras e como poderíamos colaborar para a educação. Conversamos também sobre os atuais entraves para a realização de trabalhos acadêmicos e sociais com o povo mundurukú, que teme a entrada de pesquisadores ligados a Eletrobrás e Eletronorte. Com algumas lideranças, ficou bem claro que a nossa relação era apenas com a língua e educação do povo e não envolvia nada relativo à instalação das hidroelétricas, mesmo que fôssemos estudantes/professor de uma universidade federal. Nesses casos, o diálogo com essas lideranças foi muito produtivo e todos ficaram empolgados com as propostas educacionais e planos de elaboração de materiais que poderiam ser empregados na escola. No entanto, encontramos certa resistência nas aldeias Praia do Índio e Sawre Muybu⁶².

A resistência encontrada estava diretamente relacionada ao “Protocolo Mundurukú”⁶³, ou, mais precisamente, a uma interpretação que se faz do protocolo. Esse documento prevê a consulta prévia, livre e informada ao povo Mundurukú pelo governo federal a respeito da construção das hidroelétricas ou qualquer empreendimento governamental que venha a afetar o território e a vida do povo mundurukú. Segundo esse documento, para que qualquer decisão seja tomada, o governo deverá consultar todo o povo mundurukú conjuntamente, reunindo as lideranças de todas as 130 aldeias. O que estava acontecendo quando fomos ao médio Tapajós no final de 2015 era uma interpretação de que qualquer coisa deveria passar pelo crivo de uma assembleia com todo o povo. Assim, nosso trabalho, puramente linguístico, que pode ser aplicado nas escolas como material de apoio educacional, não foi aceito sem que passasse por uma assembleia geral por duas lideranças e três professores da região do médio Tapajós.

Assinaram o termo de consentimento para o desenvolvimento dos trabalhos 6 lideranças das áreas administrativa e educacional. No entanto, como não obtivemos unanimidade de aprovação das propostas por todas as lideranças, houve alguns entraves, a saber, pretendíamos obter autorização para realizar cursos voltados para a produção de material didático em Mundurukú, o que inclui uma versão apropriada

⁶² Não fui a essa aldeia, fiquei esperando a equipe da SEMED e a professora Tânia na Dace Watpu, pois era necessário subir um morro íngreme para chegar à Sawre Muybu e eu estava impossibilitada devido à minha gravidez.

⁶³ Conferir anexo.

de uma obra etnoterminológica para as escolas e, conseqüentemente a publicação desse material.

Acreditamos na unidade do povo Mundurukú e sabemos que os povos indígenas vivem a constante luta para serem ouvidos e respeitados pelos nossos governantes; por isso, consideramos o protocolo um documento de extrema importância. Evidentemente que gostaríamos muito de poder reunir todo o povo para falar sobre o nosso trabalho, e expandi-lo para além do médio Tapajós, gostaríamos de poder entrevistar o máximo de especialistas possível e, juntamente com os professores, fazer um trabalho de preservação de língua e cultura que poderia, inclusive, tornar-se um instrumento de proteção a propriedade intelectual dos mundurukú sobre a biodiversidade que os cerca, além de reforçar com o mundo a importância de preservar aquela região, que é o que temos defendido desde que decidimos buscar e valorizar as vozes e conhecimentos dos especialistas mundurukú. Infelizmente, não dispomos de recursos para convocar uma assembleia geral, custear deslocamento e outros custos para reunir todas as lideranças mundurukú, portanto, no momento, não poderemos dar segmento à publicação futura de dicionários nem aos cursos que planejamos.

Mas merecem destaque as conquistas alcançadas para esta tese. Na aldeia Dace Watpu, no dia 20/08/15 (quinto dia de trabalho de campo), fomos recebidas pelo cacique Sr. Valto, que se mostrou muito interessado em apoiar projetos que pudessem beneficiar a escola direta ou indiretamente. Ele me informou ainda que é puxador e dispôs-se a ajudar no meu trabalho. Entrevistei o Sr. Valto, foi uma entrevista muito produtiva e me ajudou a esclarecer muitas coisas sobre o trabalho do puxador. Sobre os dados gerados nessa entrevista, falaremos no capítulo 4.

No dia 25/08/15, fomos à aldeia Praia do Índio com o Sr. Amâncio e com o Sr. Francisco. Conversei com o Sr. Julião, que é puxador e que já havia cedido uma entrevista na época do mestrado; nesta etapa, me cedeu nova entrevista, a qual também será analisada no capítulo 4.

Nos dias 28 e 29/08, me reuni rapidamente com o professor Alexandre Ikopi Mundurukú para traduzir alguns termos cruciais das entrevistas da parteira e dos puxadores que listei a partir dos discursos em português.

Novamente, nos dias 1 e 2/09, estive com o professor Alexandre, fazendo a gravação da entrevista com o puxador Sr. Valto. Fizemos também um levantamento de termos da parteira e do puxador. Dona Inês, que é a parteira, nos

encontrou na escola, onde estava trabalhando com o professor Alexandre. Ela nos ajudou a detalhar termos que estavam confusos, foi um momento breve, mas muito produtivo.

3.6.7 Sétimo trabalho de campo: a visita de Alexandre Ikopi

Período de realização: 21 de janeiro a 29 de janeiro de 2017.

Oficina terminológica realizada em Brasília com o professor Alexandre Ikopy.

Objetivos do trabalho de campo:

- fazer a tradução linha a linha dos textos degravados nos trabalhos anteriores;
- degravar e traduzir os textos gravados em 2015.

Resultados obtidos:

Geração de quantidade significativa de material que foi analisado à luz da Etnoterminologia; trabalho linguístico termo a termo com um falante bilíngue de posse estruturada de todos os dados; releitura e debate dos dados com o Prof. Alexandre Ikopy Mundurukú, especialista nativo na língua, e com o Prof. Dr. Dionei M. Gomes, que participou diretamente deste trabalho de campo.

3.6.7.1 Resumo do sétimo trabalho de campo

Este trabalho de campo contou com a vinda de um colaborador bilíngue para Brasília, o professor Alexandre Ikopy Mundurukú. Nosso trabalho consistiu, no primeiro momento, em traduzir os textos que haviam sido degravados pelo próprio professor Alexandre em trabalhos de campo anteriores; posteriormente, ouvimos e lemos os dados degravados por outros colaboradores, pois entonações e forma de pronunciar poderiam ser importantes para a compreensão dos enunciados; por fim, a terceira parte do trabalho de campo consistiu em ouvir, degravar e traduzir os dados gerados na última ida à aldeia.

3.7 OFICINAS TERMINOLÓGICAS

As oficinas terminológicas configuram um importante recurso metodológico empregado nesta pesquisa. Tal recurso vem sendo adotado desde 2008 pelo prof. Dr. Dionei M. Gomes e por Tânia Ferreira Borges, e por mim desde 2009.

A oficina terminológica é constituída por um grupo de professores bilíngues e outros colaboradores Mundurukú que, mesmo não sendo especialistas no sistema de cura e cuidados, são grandes conhecedores da cultura mundurukú.

Nessas oficinas, ouvimos as entrevistas que foram fornecidas pelos especialistas, fazemos sua degravação em língua mundurukú e discutimos alguns termos de maior destaque.

Como dito, realizamos entrevistas abertas, que foram feitas com os especialistas, mas também com alguns "pacientes" desses especialistas, principalmente pessoas mais velhas, que chegaram a viver em um tempo em que o acesso a médicos não índios era mais raro, e os especialistas mundurukú eram a principal/única forma de obter cuidados em saúde. Os grupos de colaboradores que participavam das oficinas não eram os especialistas entrevistados do trabalho, mas outros colaboradores, também ativos na construção do resultado final do trabalho: ajudando na transcrição das entrevistas dos especialistas, complementando informações, explicando detalhes pertinentes aos tratamentos e medicamentos registrados com os especialistas.

As oficinas compõem parte fundamental do nosso trabalho. Até o presente momento, temos trabalhado com **i) oficinas de transcrição**, nas quais, juntamente com professores bilíngues, ouvimos as entrevistas gravadas previamente com os especialistas e as transcrevemos, tanto a parte da entrevista feita em Mundurukú quanto a feita em Português, e com **ii) oficinas de análises**, em que checamos os dados transcritos com pessoas que detêm grande conhecimento em saúde Mundurukú. Esperamos, para as próximas oficinas, poder contar com os especialistas, revisitando seus dados.

As oficinas terminológicas de análise constituem um importante momento de aprendizagem em que, discutindo os discursos de especialidade, nos apropriamos de bagagem linguística e cultural necessária para o desenvolvimento desta tese. Além disso, há certos detalhes dos tratamentos fito e zooterápicos aos quais só pude ter acesso na oficina terminológica e graças à presença de mulheres nessa

oficina; detalhes que envolvem temas como menstruação, genitais e outros tabus sobre os quais, imagino, sendo o pajé homem ele não deve ter se sentido à vontade para falar comigo, que sou mulher.

Além disso, pudemos perceber que, nas explicações em Mundurukú, parece haver um detalhamento maior das explicações, talvez por estar o interlocutor usando sua língua materna, talvez pelo próprio *locus* linguístico daquele discurso.

Em uma dessas oficinas, nos reunimos por dois dias com três professores, sendo um deles um grande conhecedor do Sistema de Cura Cuidado Mundurukú (SCC) e uma outra colaboradora, também conhecedora desse SCC. Nessa ocasião, ouvimos as explicações do pajé Fabiano Karo para diversos tratamentos. Os conhecedores explicavam para mim e para os demais professores sobre o que o pajé estava falando, e estes anotavam as informações presentes no discurso dos pajés e dos outros colaboradores. Nessa oficina específica, houve espaço para debater alguns elementos do SCC, como alguns tabus na área e informações socioculturais complementares, além de ter sido possível elaborar uma lista com todos os termos-chave do trabalho até aquele momento.

Poder contar com conhecedores do SCC é raridade nos tempos de conflitos que temos enfrentado; portanto, em geral, realizamos oficinas de transcrição; dessas oficinas extraímos os dados “crus”, apenas transcritos em língua Mundurukú com a ajuda de um professor bilíngue. Do ponto de vista da análise acadêmica, é na análise dos resultados dessas oficinas que começam a surgir, então, os termos que nos auxiliaram a propor a etnoterminologia Mundurukú, como exemplificaremos no capítulo 4.

3.8 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Neste capítulo, expusemos todos os percursos que nos levaram aos dados de que dispomos para a realização deste trabalho desde sua gênese, ainda na graduação, ao processo hoje ainda em andamento, mas bem mais maduro. Tivemos ainda o cuidado de apresentar, de forma bastante detalhada, cada trabalho de campo que realizamos, pois acreditamos que expor de onde vêm os dados e como eles foram obtidos é uma questão não apenas de expressão da metodologia para a academia, mas também é um recurso ético, que visa atestar que, em todas as

nossas interações, os participantes desta pesquisa foram tratados de forma justa e equitativa e que buscamos a beneficência para o povo, assim como preveem os comitês de ética em pesquisa. Cada interação que compõe nosso corpus teve autorização expressa em vídeo, em áudio ou por escrito. Histórias contadas em sigilo, na vivência de aldeia, não foram para o nosso *corpus*.

4 A ETNOTERMINOLOGIA MUNDURUKÚ: PAJÉS, PARTEIRAS E PUXADORES DE DESMENTIDURAS/OSSOS

4.1 INTRODUÇÃO

Neste capítulo, desenvolvemos a análise dos dados provenientes das entrevistas com os especialistas do sistema de cura e cuidados Mundurukú. Os dados serão apresentados por especialista com vistas a demonstrar o valor etnoterminológico do seu discurso de especialidade. Na seção 4.2, abordaremos a etnoterminologia presente no discurso do pajé; na seção 4.3, o discurso das parteiras e, na 4.4, defenderemos a etnoterminologia dos puxadores de desmentiduras/ossos.

Há uma diferença significativa na quantidade de dados que conseguimos gerar com os especialistas dada a disponibilidade de tempo de contato com cada um deles para nos fornecer entrevistas. Enquanto o pajé pôde dispor de uma semana inteira, manhãs e tardes, a parteira pôde dispor de algumas horas por duas noites e, posteriormente, de mais 2 horas para nos auxiliar com alguns termos dos quais fizemos uma lista que tinha por objetivo facilitar a identificação dos termos nos textos durante a análise⁶⁴. Já com os puxadores passamos apenas algumas horas com o cacique e puxador Julião, resultando em poucos minutos de gravação. O mesmo aconteceu com o cacique e puxador Valto; estive em sua aldeia por cerca de uma hora e meia e colhi uma única entrevista de alguns minutos.

4.2 ANÁLISE ETNOTERMINOLÓGICA DO DISCURSO DO PAJÉ

No que compete aos tratamentos descritos pelo pajé, alguns etnotermos estão claramente configurados como Unidades Linguísticas Terminológicas (ULT) próprias destes discursos, ainda que em outros contextos sejam empregadas como Itens Lexicais (IL). Essa perspectiva está de acordo com a TCT e a TST, apresentadas no capítulo 3, pois parte de uma percepção que a linguagem de especialidade não é uma língua à parte, ao contrário, é parte da língua comum. Nesse ponto, também concordamos com Ferreira (2013, p. 86-87):

⁶⁴ Essa lista consta nos apêndices da tese, juntamente com uma lista de termos de puxadores, e algumas listas de etnotermos sobre plantas, doenças.

(...) as unidades terminológicas também partilham dos elementos fonológicos, morfológicos, sintáticos e semânticos da língua natural na qual estão inseridas. Será por meio da pragmática e do discurso que essas unidades serão diferenciadas, realizando-se como unidades terminológicas dependendo do valor adquirido no uso. Desse modo, é fundamental analisar as unidades terminológicas nos textos, pois é na comunicação que elas se apresentam. Assim o conhecimento especializado pode estar vinculado desde os níveis fonológicos até os discursivos.

Separamos os dados fornecidos pelo pajé de acordo com cada tratamento, assim como nos foi repassado por ele; nas análises, abordaremos os principais etnotermos usados.

4.2.1 – Remédios/tratamentos: *posũg̃, oceposũg̃ e ocanũg̃*

Dentre os termos recorrentes em vários textos, nos chamaram a atenção os etnotermos *posũg̃, oceposũg̃ e ocanũg̃*.

Posũg̃ significa ‘remédio’ e é tomado de empréstimo e adaptado ao Mundurukú a partir da palavra ‘poção’ em língua portuguesa. Poção, em português, faz referência especificamente a um tipo de medicamento que se apresenta de forma líquida, tal como grande parte dos etnofármacos Mundurukú. De acordo com o Novo Dicionário Aurélio (versão eletrônica 5.0), poção pode ser definida como “hidrólio que contém medicamento dissolvido ou em suspensão, para ser administrado por via oral”, sob a rubrica da farmacologia.

O segundo, *oceposũg̃*, apresenta em sua formação o marcador clítico {oce=} ‘nosso (exclusivo)’ (cf. GOMES, 2006), e, portanto, significa ‘nosso remédio’. Esse etnotermo é usado para reforçar o fato de um dado tratamento pertencer ao sistema de cura e cuidados dos mundurukú em oposição aos demais sistemas médicos com os quais eles já tiveram contato. O marcador clítico de 1ª pessoa exclusivo {oce=} opõe-se a outro marcador clítico de 1ª pessoa inclusivo {wuy=}. Este último inclui o ouvinte. Logo, ao usar *oce=posũg̃* e não *wuy=posũg̃*, o pajé está me dizendo: é o nosso remédio, me excluindo do espectro previsto no item “nosso”.

Segue um dos trechos em que esse etnotermo é destacado, discursivamente, pelo especialista (pajé). Em cada exemplo apresentado, a primeira linha corresponde ao texto como nos foi dado. Nas linhas seguintes abaixo do texto, há a glosa e a tradução para o português.

1. *Ija oceju ibe dak oceposũg ma, oceposũg até biat kay ku: ukpipi, ukpipi doydoy, iat kay ap juku (texto ‘Caraipé’)*

Ija	oceju	i-be	dak	oce=posũg	ma,
Isso (essa entrecasca)	nós (13)	?-aquele ⁶⁵	também	nosso (exclusivo) = remédio	mesmo
‘Essa (entrecasca) é nosso remédio’					

oce=posũg	até	biat	kay=ku
nosso (exclusivo) = remédio	até	este	para=demonstrativo
‘este nosso remédio é bom até para doença como:’			

Ukpipi	ukpipi doydoy	iat	kay ap	juku
diarreia	diarreia com sangue	NMZ	para-NMZ	esses
‘diarreia, diarreia com sangue, para essas doenças’				

Oceposũg também pode ser substituído por *indioyũ eposũg*, como o pajé Fabiano fez ao falar da castanheira:

2. *ade teku posũg joceku indioyũ eposũg*

Ade	te=ku	posũg	joce=ku	indio-yũ	e-posũg
Muitos	ter=DEM	remédio	aqui=DEM	índio-PL	ALIEN-remédio
‘Aqui tem muitos tipos de remédios de índios.’					

Nesse caso, notamos que o emprego da etnoterminologia tem a função social de reforçar a defesa do lugar de fala, de autoridade, de conhecimento do índio, do povo Mundurukú. É interessante notar também que essa terminologia foi empregada em português também em alguns momentos como “esse remédio é nosso mesmo, de índio” e “a classe de índio mundurukú usa esse remédio” para fazer referência a

⁶⁵ Conforme consta em Gomes (2006, p. 132): “em boa parte dos contextos de uso de *be* (*ibe* ou *be ku*), só o falante conhecia a coisa referida na história contada ou na descrição que estava fazendo”.

um tratamento para dor de barriga realizado com uma planta que não tem ou não se conhece o nome em português.

Cabe retomar aqui o explicitado no capítulo 2, sobre a Teoria Comunicativa da Terminologia, justamente porque é na TCT que Cabré postula a poliedricidade do termo, que é ao mesmo tempo linguístico, cognitivo e sociocultural, como exposto. Assim, além do próprio fator Língua é necessária essa defesa do lugar de fala, pois ela sustenta o caráter sociocultural, não apenas do termo, mas do conhecimento em si.

Observemos que, ao explicar como se dá o tratamento para a malária, o pajé disse:

3. *Cemtu, ibe oceju bit oceposũg, ibe ocanũg. Oceju i uk'ũg, ti kũnkũn i juk oce kuy, ibe ocanũg, malaria (pa'ĩ'i) anũg.*

Cemtu	Ibe	oceju	bit	oce=posũg	ibe	oc=anũg
É verdade	?-aquele	nós (13)	contraste	nosso=remédio	?-aquele	nosso=tratamento
É verdade, esse é o nosso remédio, o nosso tratamento						

Oceju	i-uk~'ũg	ti-kũn~kũn	i	Juk	oce	kuy	i-be	oc=anũg	malaria (pa'ĩ'i)	anũg
nós (13)	R2-tirar~IPRF.DUR	líquido-beber~DUR		PAS	falei	já	?-esse	nosso=tratamento	malária	tratamento
'nós tiramos isso, vamos tomando e como eu falei, esse é o nosso tratamento, tratamento contra malária'.										

Embora não haja um acordo terminológico formalizado em livros e na academia, a terminologia se mostra presente e clara, por exemplo, quando, discursivamente, ao empregar as formas *oceposũg* e *ocanũg*, o especialista marca seu lugar de fala enquanto especialista e reforça o saber epistêmico e seu papel de detentor desse conhecimento especializado e dessa prática que leva ao domínio do complexo sistema de cura e cuidados dos Mundurukú. A propriedade sobre esse conhecimento é reforçada com o uso do epistêmico *cemtu*, que assinala a certeza que o falante tem sobre uma informação e pode ser traduzida como 'é verdade' ou 'com certeza'.

É relativamente frequente o especialista finalizar a descrição de um tratamento reafirmando que é um remédio/tratamento deles, empregando as formas *oceposũg* e *ocanũg*. É importante ressaltar, mais uma vez, o emprego dessa forma {oce=} que é um prefixo empregado para marcar uma primeira pessoa plural exclusiva, isto é, que exclui com quem se fala. Assim, ao falar comigo que não sou mundurukú, o pajé assinalou ‘esse é nosso remédio’ no sentido de *nosso, dos índios, não dos brancos*.

4.2.2 **Verbos etnoterminológicos: ações relacionadas aos processos de cura e cuidado descritos pelo pajé**

Nesta subseção apresentamos os verbos com valor etnoterminológico que o pajé Fabiano emprega para referir-se aos processos de preparar e aplicar os tratamentos mundurukú.

4.2.2.1 *Tikõnkõn: beber, tomar, ingerir*

Como uma parte significativa dos tratamentos acontece com o uso de algum remédio de uso oral, o verbo *tikõnkõn* ‘beber, tomar, ingerir’ tem uma frequência bastante alta. Especificamente, notamos que, em nossos dados, esse verbo apareceu reduplicado, ou reduplicado e repetido, indicando que os remédios deveriam ser tomados mais de uma vez, como um processo durativo, em que se vai ‘bebendo’, ‘tomando o remédio líquido’ até que a pessoa tratada fique curada. *Tikõnkõn* é formado por {ti} ‘líquido’ e {kõn} ‘ingerir’ reduplicado; essa reduplicação é bastante usada na instrução sobre a administração do tratamento.

Apresentamos, a seguir, alguns contextos de uso desse verbo:

4. <i>yobedi kõnkõn gẽbuje xe ku otikõnkõn otikõnkõn</i> (fonte: texto <i>Caraipé</i>)					
yobe-di	kõn~kõn	gẽbuje	xe=ku	o=ti-kõn~kõn	o=ti-kõn~kõn
entrecasca-líquido	beber.RED	então	aquele=DEM	3S=R2.líquido-beber.RED.PRF	3S=R2.líquido-beber~RED.PRF
‘Vai bebendo o chá feito com essa casca, então beba isso, vai bebendo isso.’					

5. <i>Ĝebujep etikõn. Tikõn. Tikõnkõn. Até jeada buje.</i> (fonte: texto <i>Canarana</i>)						
ĝebujep	e=ti-kõn	ti-kõn	ti-kõn~kõn	até	jeada	buje
Depois	2S=líquido-beber.PRF	líquido-tomar	líquido-beber~RED.IPRF	até	melhorar (quando você está doente)	quando
‘Depois, tome. Vai tomando, tomando até quando melhorar.’						

6. <i>yobedi kõnkõn, yobe mucakcakcaĝ</i> (fonte: texto <i>Quina</i>)			
yobe-di	kõn~kõn	yobe	mucakcakcaĝ
entrecasca-líquido	tomar~RED.IPRF	entrecasca	pilando/socando
‘tomando o chá da entrecasca, pilando/socando a entrecasca.’			

No léxico comum, *kõn* significa ingerir alguma comida ou bebida. Para converter esse verbo em ‘beber’, ou seja, ‘ingerir líquido’, é preciso que o verbo incorpore o item lexical *di* ‘água, líquido’. Em Gomes (2006, p. 223), a incorporação do *di* ~ *ti* é apresentada como um processo de incorporação por repetição de nomes de parte que não desempenham, nesses casos, função classificadora. O *di* atua, no Mundurukú, como “nome de parte da natureza”. Ainda em Gomes (2006, p. 227), o autor esclarece que, quando os nomes não estão exercendo função classificadora, a incorporação por repetição não é obrigatória ou, pelo menos, não é tão obrigatória como em casos de nomes em função classificadora. Dado o exposto, não estamos considerando o *di* ~ *ti* sozinho como etnotermo.

Não nos aprofundaremos aqui nas discussões morfossintáticas que já estão detalhadamente descritas em Gomes (2006). Queremos apenas ressaltar que o etnotermo aparece em nossos dados na forma *kõnkõn*, como nos exemplos 4 e 6, em que o *di* já está claro no texto, no final da palavra imediatamente anterior. Nos demais exemplos encontramos as formas *tikõn*, *tikõnkõn*, *etikõn*, com incorporação do *ti*. Note-se, ainda, que há ocorrências de reduplicação no verbo *kõn*, marcando, nesses casos, o aspecto imperfectivo no verbo.

4.2.2.2 *weriwerim*: espalhar ou passar algo

Uma parte significativa de tratamentos mundurukú é de uso tópico. Cortes, ferimentos e dores musculares são frequentemente tratados por meio tópico, ou seja, passando o medicamento no local em que a ação do remédio é esperada. Nesses casos, o pajé também explica como o tratamento deverá ser aplicado. Vamos aos excertos textuais em que encontramos os dados:

7. <i>ḡebuje hi'in eḡuweri cakcakcak weriweri ekxabi daḡ</i> (fonte: texto <i>Castanheira</i>)						
ḡebuje	hi'in	e=ḡu-weri	cakcakcak	weri~weri	e=kxabi	daḡ
Depois	cru (<i>in natura</i>)	2S=3O.CAUS- passar	socando	passar~RED.ITER	2=costas	por
'Depois, você deve passar ela crua, <i>in natura</i> , vai socando, passando com cuidado pelas tuas costas.'						

8. <i>imuweriwerim pāmḡuto ixep kōnkōn idibi wekoy</i> (fonte: texto <i>Banha da Sucuri</i>)					
i-mu-weri~werim	pāmḡuto	i-xep	kōnkōn	idibi	wekoy
3O-CAUS- passar~RED.ITER	ou	3-banha	ingerir.RED. ITER	água	misturada
'Vai passando a banha com cuidado ou vai tomando a banha, misturada com água'					

9. <i>ibo muweriwerim beku kise nu)ybutiat muweriwerim soat em ma soat em ma</i> (fonte: texto <i>Banha da Sucuri</i>)							
i-bo	mu-weri~werim	beku	kise	nūybutiat	mu-weri~werim	soat em ma	soat em ma
?-essa	CAUS- passar~RED.ITER	esses	faca	cortes	CAUS- passar~RED.ITER	várias vezes	várias vezes
'vai passando essa (banha) nos cortes, passando no corte de faca, várias vezes'							

10. <i>Ayacat itop yukmuweriwerim</i> (fonte: texto <i>Biribá</i>)		
Ayacat	Itop	y-uk-mu-weri~werim
Mulher	marido	3O-barriga-CAUS- passar~RED.ITER
'o marido da mulher vai passando o remédio com cuidado na barriga dela'		

O verbo *weriwerim* expressa um conhecimento altamente especializado que pode ser traduzido apenas aproximadamente como ‘passar/espalhar com cuidado’, diferentemente de esfregar, como, por exemplo, quando se diz que vamos ‘passar/esfregar o sabonete’ emprega-se *imukotoḡ*. Foi-nos informado também, ao degravar os dados referentes ao biribá com o Professor Alexandre Ikopy, que, ao menos nesse caso, haveria também uma instrução de se passar o remédio no sentido vertical, de cima para baixo, o que faz muito sentido por ser referente a um medicamento empregado para facilitar o parto (cf. exemplo 10).

Por representar uma instrução específica referente ao uso de medicamentos no sistema de cura e cuidados e representar a demonstração de um conhecimento altamente especializado, *weriwerim* configura-se como um importante etnotermo, atendendo aos pressupostos teóricos e metodológicos expostos nos capítulos anteriores, pois, como determina Cabré (1999, p.89), citada no capítulo 2, para cumprir a condição de texto especializado é necessário que a conceitualização e a transmissão de um termo, ou de um enunciado terminológico, para ser mais fiel à TCT, parta de perspectiva especializada de um especialista, não importando tanto o tema, mas a forma de veiculação.

4.2.2.3 *yoyoyoy*: fazer compressa

Ainda no que compete aos tratamentos de uso tópico, há tratamentos para os quais é indicado pelo pajé fazer compressão com o fito ou zooterápico. Aqui também registramos um saber altamente especializado, que parte da diferença entre medicamentos para passar sobre a ferida e aqueles que devem ser aplicados na forma de compressa. Essa precisão terminológica distingue *weriwerim* de *yoyoyoy*. Vamos aos contextos de uso de *yoyoyoy* ‘fazer compressa’.

11. <i>ejoyoyoyoy, ejoyoyoyoy tidaxip toḡtoḡ. Pere.</i> (fonte: texto <i>Sucuba</i>)			
E=jo-yoyoyoy,	e=jo-yoyoyoy	ti-daxip toḡtoḡ.	Pere.
2S=3O-fazendo compressa	2S=3O-fazendo compressa	água-morna com	Pronto
‘Vai fazendo compressa com água morna. Pronto, só isso.			

12. <i>ioyoyoy soat em ma ioyoyoy, iyoyoy soat em ma igěbuje ijojoan i xipat tu oce iam.</i> (fonte: texto <i>Sucuba</i>)				
i-oyoyoy	soat em ma	l-oyoyoy	i-oyoyoy	soat em ma
3O-fazendo compressa	várias vezes	3O-fazendo compressa	3O-fazendo compressa	várias vezes
‘Vai fazendo compressa várias vezes				

igěbuje	i-jojoan	i	xipat	tu oce iam
então	3O-olhar	e	bom	? ficar para
então (o pajé) dá uma olhada no paciente para ver se ficou bom’				

Há distinção entre o etnotermo *yoyoyoy* e *mõg* ‘colocar’, sendo em nossos dados, o segundo menos recorrente no discurso especializado (apenas uma ocorrência). No trecho *cebe ejomõg ixé o’io soat*, que poderia ser traduzido como ‘coloca em cima delas, tudo sara’.

4.2.2.4 *Cakcakcak*: *socar, pilar*

O preparo dos fitoterápicos e zoterápicos empregados no sistema de cura e cuidados Mundurukú também requer que o especialista domine com precisão o preparo desses tratamentos, o que acarreta o uso de etnotermos ligados a esse campo semântico, como o verbo *cak* ‘socar’. Esse verbo aparece reduplicado (*cakcakcak*), constituindo o etnotermo nessa forma. Para extrair o insumo do produto de origem do remédio, é necessário socar, pilar, repetidamente o produto, e a reduplicação é o processo morfológico que indica esse valor aspectual. A seguir, apresentamos as ocorrências desse etnotermo.

13. <i>ġebuje imucakcakcaġ</i> (fonte: texto <i>Canarana</i>)	
ġebuje	i-mu-cak~cak~caġ
Então	3O-CAUS-socar~RED.ITER.IPRF
'Então soque, soque, vai socando.'	

14. <i>yobedi kōnkōn, yobe mucakcakcaġ</i> (fonte: texto <i>Quina</i>)			
yobe-di	kōnkōn	Yobe	mu-cakcakcaġ
entrecasca-líquido	tomando	Entrecasca	CAUS-pilando/socando
'Tomando o chá da entrecasca, pilando/socando a entrecasca.'			

Nos textos em que foi usado o verbo *cakcakcak*, o pajé sempre fazia referência a alguma parte da planta, deixando claro que o objetivo era extrair dela o sumo a ser usado no tratamento.

4.2.2.5 *Jat e bu: pegar, coletar*

Os termos *jat* e *bu* apresentados aqui têm, aparentemente, o mesmo significado: 'pegar' ou 'coletar' uma planta para empregá-la como remédio. Acreditamos que este seja um dos casos de variação terminológica, que afirmamos ser possível ao tratar dos princípios da Socioterminologia no capítulo 3. Seguem os dados:

15. <i>Mēnku imuġeap: ejat, ejoyuk asainabu ejowuy ixē dak</i> (fonte: texto <i>Canarana</i>)				
Mēnku	imuġeap	e=jat	e=jo-yuk	asai-nabu
Assim	3O-CAUS-fazer-NMZ	2S=pegar	2S=3O-descascar	açaí-raiz
'Assim se faz: pegue, descasque e lave a raiz do açaí'				

16. <i>ite ma xipāt eyabibu</i> (fonte: texto <i>Biribá</i>)			
ite	ma	xipāt	e-yabi-bu
isso	mesmo	ser.bom	2S-ponta-pegar
'Essa planta é boa mesmo, pegue a ponta dela (o olho dela).'			

Esses dados servem de amostragem para verificarmos a variação terminológica, como previsto na Socioterminologia, em que diferentes palavras têm o mesmo valor terminológico, mas, principalmente, serve para que pensemos na variação discursiva, já que, no primeiro caso, o pajé efetivamente empodera-se do lugar de fala do especialista, que instrui imperativamente.

Conforme Gomes (2006, p. 108), “o verbo *jat* ‘comprar, capturar, pegar’ é um transitivo atípico, uma vez que não apresenta morfologia relacional, embora ocorra com dois argumentos”. O comum para a morfossintaxe da língua mundurukú é que a flexão relacional ocorra “com nomes, verbos e preposições, constituindo um importante fator de identificação dessas classes frente às demais”.

4.2.2.6 *A’i* e *wesõḡwesõḡ*: *torcer*

Temos aqui outro caso amparado pela variação terminológica prevista pela Socioterminologia. Neste caso, *a’i* e *wesõḡwesõḡ* são formas variantes de se dizer ‘torcer’. No exemplo 17, o primeiro etnotermo está no imperativo, e o segunda apresenta uma reduplicação indicativa de aspecto durativo, além de expressar o imperfectivo. É interessante notar que, em nossos dados as duas formas ocorreram na mesma frase, indicando justamente a motivação gramatical e discursiva, haja vista que a marcação do imperativo também reafirma o lugar de fala enquanto especialista detentor daquele conhecimento com propriedade.

17. <i>ḡebuje eya’i wesõḡwesõḡ i</i> .(fonte: texto <i>Canarana</i>)			
<i>ḡebuje</i>	e=y-a’i	wesõḡwesõḡ	I
Depois	2S=3O-torcer	torcendo	E
‘Depois, torça e vai torcendo.’			

4.2.2.7 *yuk*, *wuy*, *muajokjog*: *descascar, lavar e lavar (parte do corpo)*

Identificamos uma ocorrência do verbo *yuk* ‘descascar’ e duas do verbo *wuy* ‘lavar’.

18. <i>ejoyuk asainabu ejowuy ixē dak</i> (fonte: texto <i>Raiz do açaí</i>)				
e=jo-yuk	asai-nabu	e=jo- wuy	ixe	dak
2S=3O-descascar	açaí-raiz	2S=3O-lavar	aquele	também
'Descasque a raiz do açaí, lave-a também.'				

Nesse exemplo, os dois verbos estão no modo imperativo. Como discutido nos dados anteriores, esse tipo de expressão é importante forma de marcar o lugar de fala do especialista. A seguir temos outro enunciado que traz o verbo *wuy* 'lavar'. Nesse caso, o aspecto é o imperfectivo, marcado pela reduplicação.

19. <i>iuk'uḡ iuk'uḡ cuḡ igēbujep iwuywuy tãbu wuywuy</i> (fonte: texto <i>Raiz do açaí</i>)							
i-uk'uḡ		i-uk'uḡ	cuḡ	igēbujep	i-wuy~wuy	tãbu	wuy~wuy
3O-tirando		3O-tirando	Para	Depois	3O-lavar~RED	raiz	lavar~red
'vai tirando (raiz), tirando, para depois ir lavando-a, lavando a raiz.'							

O verbo para 'lavar parte do corpo' como forma de aplicação tópica de tratamento é outro: *muajokjoḡ*. Vejamos no enunciado a seguir:

20. <i>yapibima yamuajokjoḡ yamubororom</i> (fonte: texto <i>Do'a ũḡbi</i>)			
y-a-pi	bima	y-a-mu-ajok~joḡ	y-a-mu-bororom
3-cabeça-dor	se	3-cabeça-CAUS-lavar~RED.ITER	3-cabeça-CAUS-esfregar
'Se for dor de cabeça, a pessoa deve lavar a cabeça, esfregando-a.'			

Como vimos, o 'lavar a cabeça esfregando' não se confunde com o 'lavar' qualquer outra parte do corpo ou coisa (verbo *wuy*). É necessário, portanto, considerar os dois termos em seus discursos e os seus devidos contextos para que possamos verificar e efetivamente defender o caráter especializado de cada um e a substancialidade de suas diferenças.

Está claro, para nós, por exemplo, não só a partir desses dados, mas do conjunto de dados no geral, que se aplica também aos discursos especializados

com os quais trabalhamos a Teoria das Portas, sinalizando, como aponta essa teoria, a importância de se partir dos termos para a teorização.

4.2.2.8 *Jenapõn: fugir*

O verbo *jenapõn* está ligado ao processo de cura e significa, literalmente, ‘fugir’. É interessante, terminologicamente, observar o emprego do verbo *fugir* para se referir à doença, pois ele ajuda a nos revelar o entendimento de algumas doenças como espíritos ou manifestação deles, atuando contra a saúde do paciente. Há, portanto, algumas manifestações de doenças que se apresentam como doenças mais ligadas às questões do mundo metafísico e da percepção de sobrenatural do povo Mundurukú.

21. <i>Imēnpunma ukpipi dak ojenapõn</i> (fonte: texto <i>Caraipé</i>)			
Imēnpunma	ukpipi	Dak	o=jenapõn
Por isso	diarreia	também	3S-fugir
‘Por isso, a diarreia também vai embora.’			

4.2.3 *Etnotermos de plantas e animais*

Os nomes de plantas e de animais aqui descritos compõem o acervo de fitos e zooterápicos que nos foram apresentados pelo pajé. É importante salientar que esses termos ocorreram em contextos discursivos do texto. Em geral, o pajé anunciava qual era a planta a ser descrita/ mostrada e, depois, ao longo da explicação, fazia retomadas anafóricas ao termo.

Em geral, o pajé iniciava cada fala anunciando o nome do *posuḡ* ‘remédio’ que ele iria apresentar. Em algumas situações, quando o pajé Fabiano estava com a planta, mostrando-a, o nome dela só foi dito depois, ao ser perguntado, pois, discursivamente, a planta era tratada como ‘essa planta’ e ‘esse remédio’.

Tomaremos, como ponto de partida, um conjunto de termos apresentados em Mundurukú e em Português e, sempre que for pertinente, faremos a análise morfológica deles. Apresentamos também os termos em frases em que ocorreram

sempre que eles não foram apenas mencionados como “ esta é a planta x”, ou “o nome dessa planta é x”.

O primeiro etnotermo a ser abordado aqui é o *biribãõ dup* ‘folha do limoeiro’; *dup* significa folha e entra nesse dado especificamente a parte da planta que é empregada no tratamento descrito.

Na sequência, temos *erawa* ‘biribá’, da qual se emprega medicinalmente a casca – *ibe*, a fibra ou embira – *ẽ*, e o olho ou ponta – *yabi*. Podemos observar a ocorrência desses termos nos trechos a seguir, mas note que, uma vez que o especialista já havia indicado qual seria o fitoterápico empregado no tratamento ele, nem sempre, retoma esses termos de nomes de plantas no discurso, como dissemos no início desta seção. No caso de *erawa* ‘biribá’, o pajé começa dizendo “*erawa posũg ma*” ‘o biribá é um remédio mesmo’, e daí por diante faz referências a ele, sem retomar o nome. Na explicação sobre o uso dessa planta como remédio para facilitar o parto, encontramos:

22. <i>Eyobe'uk, esuẽ'uk, esuẽwuy wa'e be esuẽmu'akõm</i> (fonte: texto <i>Biribá</i>)					
E=yobe-'uk	e=su-ẽ-'uk	e=su-ẽ-wuy	wa'e	be	e=su-ẽ-mu-'akõm
2S=casca-tirar	2S=3O-embira-tirar	2S=3O-embira-lavar	cua	em	2S=3O-fibra-CAUS-mergulhar
'Tire a casca, tire a embira, lave e mergulhe a embira em uma cua.'					

Depois, o pajé explica que o biribá também é um remédio para fazer estourar o furúnculo e explica: *Ija kaday tip tağat ma beku soat tağ ma kake idi ipotiwãbu da*: ‘Essa planta é do mato mesmo, ela existe por aqui mesmo, na beira do igarapé’. Mais à frente, o especialista se refere ao olho da planta:

23. <i>Ite ma xipat eyabibu</i> (fonte: texto <i>Biribá</i>)			
Ite	ma	xipat	e-yabi-bu
Essa	mesmo	boa	2S-ponta-pegar
'Essa planta é boa mesmo, pegue a ponta dela (o olho dela)'			

De um outro texto, destacamos o etnotermo *iporãrã ip*, conhecida em português como ‘quina’, conforme explica o especialista logo no início da

apresentação desse fitoterápico: *Kina iporãã ip, iporãã ip i e'em pariwat oceju bit e'em indioyũ*. 'A quina, como os brancos chamam, e *iporãã* é como os índios falam'.

Analisemos em detalhe um outro enunciado:

24. <i>iporãã ip ibiat pe oceju bit malaria anũgtatam</i> (fonte: texto <i>Quina</i>)						
iporãã ip	ibiat	pe	oceju	bit	malaria	anũgtatam
quina pau	este	para	nós	contra	malária	tratamento
'A quina, nós usamos como remédio para a malária.'						

Nesse enunciado, destaca-se também o uso do termo *malaria*, tomado de empréstimo do português. O termo em Mundurukú é *pa'ii*, ainda amplamente usado. Essa apropriação de um termo de fora da cultura mundurukú revela que o contato entre eles e os não índios é muito intenso e antigo, chegando ao ponto de proporcionar empréstimos de termos já usados e consagrados na cultura mundurukú.

Contudo, há termos muito próprios da língua Mundurukú, que não encontram nem tradução em português. Por exemplo, algumas plantas têm o nome formado por um conjunto de palavras, sendo termos próximos de fraseologias, como *ixi bunẽ do'a ũgbi*, literalmente 'grande cipó aranha coxa', esse nome descreve a aparência da planta, sendo um caso de etnotermo composto. Esse termo não apresenta equivalente em língua portuguesa, ou o equivalente é desconhecido pelo especialista e pelos colaboradores que escutamos. Processo semelhante acontece em *jarako ũgbi*, em que temos algo como 'coxa da saracura', porque a planta se parece com a coxa de uma saracura.

Há tratamentos que exigem uma combinação de plantas, como é o caso da combinação da canarana *kaga'un'ũn* ou *kagabaro*, que é usada em conjunto com *wapurũm tabu* 'raiz do açaí' e *iwajo nabu* 'raiz do patauí'. No discurso do especialista, encontramos a seguinte sequência de enunciados:

25. <i>iben ma yanug asai nabu eju beku iwajo nabu</i> (fonte: texto <i>Canarana</i>)						
iben	ma	y-anuã	asai nabu	eju	beku	iwajo nabu
Esse	mesmo	3-remédio	açaí raiz	com	esse	patauí raiz

'Esse mesmo é um tratamento de raiz do açaí com raiz do patauá.'

26. <i>ija kaḡabaro ija dak teku xipat ma</i>						
ija	kaḡabaro	ija	Dak	teku	xipat	Ma
esta	canarana	esta	também	esta	bom	mesmo
'Esta canarana, esta também é boa.'						

Observe que, no contexto acima, o pajé empregou o termo *kaḡabaro*, cuja formação morfológica é *kaḡa* 'cana' + *baro* 'falso', literalmente 'cana falsa'. O uso do formativo *baro* (conforme Gomes 2006) indica uma possível avaliação de algo atípico e introduzido na cultura Mundurukú. Por exemplo, o termo para caitutu é *daje*, mas para porco comum é *dajebaro*. O primeiro encontra-se na floresta há muito tempo; o segundo foi introduzido no meio Mundurukú a partir do contato com os não índios. Voltando a *kaḡabaro*, o pajé a chamou também de *kaḡa'ũn'ũn* (literalmente, uma cana pequenininha). Em ambos os casos, parece ser empréstimo do português "cana". Mais uma vez, identificamos variação terminológica, como previsto pela Socioterminologia. Também houve variação com relação ao termo para "raiz do açaí", para a qual o pajé forneceu dois nomes: *wapũrũm nabu* e *asai nabu*.

O cipó denominado popularmente "caraipé" também recebe, em mundurukú, três nomes possíveis, todos com valor de etnotermo. O pajé empregou dois termos: *karaype* e *tup'um'um'unat*, este último empregado discursivamente pelo pajé; em uma tradução literal, notamos que este nome faz referência às folhas pequenas que a planta apresenta. Um terceiro termo foi empregado pelo professor Alexandre Ikopi, nosso interlocutor que auxiliou com esses dados, que identificou essa planta como *jara jara*. O professor é de outra região, então muito provavelmente esse é um caso de variação regional, mas não é um especialista em saúde, não podemos atribuir, com certeza, o valor de etnotermo.

Em uma perspectiva ecolinguística, destacamos que alguns nomes de plantas têm relação com nomes de animais, devido à aparência ou às relações ecológicas que essas plantas e animais estabelecem entre si. É o caso das já mencionadas *ixi bunẽ do'a ũḡbi* 'grande cipó aranha coxa' e *jarako ũḡbi* 'coxa da saracura'. É o caso também da planta denominada *tãmbaki ipsaḡũn* 'casa do tambaqui'; essa planta

recebe esse nome por suas raízes servirem de morada para o peixe tambaqui, além de seu fruto lhe servir de alimento.

O etnotermo *yobe* ~ *ibe* 'entrecasca' foi citado anteriormente nos exemplos 1, 4, 6 e 14, mas um trecho do discurso do pajé sobre esse etnotermo precisa ser abordado, esse trecho aparece no texto sobre o caraipé, a saber:

27. <i>Tup'ün'ün'ünat ibe e=y-obe-'uk</i>		
<i>Tup'ün ~'ün ~'ün-at</i>	ibe	e=y-obe-'uk
Folha-pequena~RED~RED-NMZ	entrecasca	2S=3O-entrecasca-tirar
'Tire a entrecasca do caraipé.'		

28. <i>Yopxeem ģu bit</i>		
y-op-xeem	ģu	Bit
3-pau-pele	não	Contraste
'Mas não é a casca'		

29. <i>yobe binün muakõmkõm idibi be wa'e be</i>						
Yobe	binün	mu-akõm~kõm	idibi	be	wa'e	be
Entrecasca	Interno	CAUS-mergulhar-RED	água	em	bacia	em
'Mergulhe a parte de dentro da entrecasca na água, em uma bacia.'						

Nesse trecho do discurso, fica clara a importância de distinguir essas partes na planta para que o tratamento tenha o efeito esperado. O pajé ainda reafirma que não deve ser usada a casca (*yopxeem*), mas sim a entrecasca (*yobe*). Essa compreensão sobre quais partes diferentes afetam os resultados do tratamento e o detalhamento de como as partes distinguem-se é um conhecimento bastante especializado e, naturalmente, o uso de termos reforça essa especialização.

Para finalizar a análise dos termos que são nomes das plantas relatadas como parte dos tratamentos descritos pelo pajé Fabiano, há a sucuba, denominada *watak* em mundurukú. E ainda um zoterápico também relatado como remédio pelo

pajé, que é a banha da sucuri, *puyxiri xep* em mundurukú. *Puyxiri* é sucuri, *xep* é banha/gordura. A seguir, abordamos os etnotermos relativos às doenças.

4.2.4 Doenças

As doenças relatadas, por sua vez, tendem a aparecer listadas ou apontadas dentro dos textos e são, geralmente, doenças bastante frequentes, muitas vezes endêmicas ou ferimentos causados na lida diária.

O pajé emprega, com frequência, os termos *hepatite* e *malaria*⁶⁶, empréstimos do português, enquanto nossos demais colaboradores nos forneceram as formas *tipekpek* e *pa'ii*, respectivamente. Notamos que, em um mesmo tratamento, o pajé empregou as duas formas para “malária”; a forma *malaria* em a) *beku wuyuksapi wuyju e'em malaria*: “essa dor no fígado, a gente sente quando tem malária”; e a forma *pa'ii yobog* (lit. ‘febre grande’) em b) *ejuma ikõnap ma ocewanũgta am pa'ii yobog e'em ibima*: “tem que ser tomado, para nós nos tratarmos quando a febre fica grande”. Ficamos em dúvida se *pa'ii* seria um termo específico para malária ou seria empregado para febres em geral, apenas o especialista poderá sanar essa dúvida, pois, reforçamos, temos de considerar o caráter social e comunicativo das teorias que nos embasam.

Observe-se também, no dado apresentado acima, o termo *wuyuksapi* ‘dor no fígado’. Essa especificidade expressa também conhecimento sobre anatomia por parte do especialista, que localizou fisicamente o fígado durante nossa interação, fazendo referência precisa ao órgão em que o doente afetado pela malária sente dores.

Outros enunciados analisados trazem vários etnotermos para denominar, especificar e diferenciar diarreias, como no trecho a seguir:

30. *oceposũg até biat kay ku: ukpipi, ukpipi doydoy, iat kay ap juku, ija aypapa'ũm'ũmyũ bit osodop ija kukug ibiat kukug pima, ukpipi baro kukug pima.*

⁶⁶ O termo “malária”, quando em Mundurukú, foi grafado sem acento, pois não há acento gráfico na escrita Mundurukú. Já no caso de “hepatite”, nossos colaboradores empregaram o “h” inicial, que também não seria necessário na ortografia MDK.

'nosso remédio é bom até para doença como: diarreia, diarreia com sangue, para essas doenças os antigos já usavam essa (planta) quando estavam com essas doenças, quando tem diarreia com sangue'.

Destacamos, desse trecho do discurso do pajé Fabiano, três termos para diarreia: *ukpipi*, *ukpipi doydoy* e *ukpipi baro*. Não se trata, nesse caso, de variação socioterminológica entre os três, mas de termos que apontam para doenças diferentes: *ukpipi* é apenas diarreia, *ukpipi doydoy* é a diarreia com sangue, assim como a *ukpipi baro*, mas essa expressão *baro* significa 'falso ou externo' e, no caso das doenças, faz referência às doenças que estão relacionadas à atuação de algum pajé bravo. Portanto, apesar de ser diarreia com sangue tal como *ukpipi doydoy*, *ukpipi baro* é causada por um agente diferente que só quem é capaz de identificar é um especialista, um pajé.

Como expusemos no capítulo 1, a Etnoterminologia dos saberes relativos ao sistema de cura e cuidados Mundurukú faz parte do imaginário do povo, ou melhor, é parte da expressão desse imaginário. Portanto, quando os etnotermos descritos incluem aspectos cosmológicos, mitológicos e metafísicos, como a figura do pajé bravo e as doenças por ele provocadas, está sendo incluso no conjunto de etnotermos que estudamos/apresentamos nesta tese um grupo muito representativo do que é o sistema de cura e cuidados, a língua e a cultura Mundurukú.

No tratamento feito com o biribá para retirada de furúnculo, houve o emprego de dois termos bastante específicos para referir-se a essa inflamação. O furúnculo em si foi chamado de *dit* em mundurukú (e 'tumor' na variedade de língua portuguesa empregada na aldeia). Já o que está dentro do furúnculo, isto é, o pus e o tecido necrosado, recebe o nome de *cebõrõda*, que literalmente também é 'semente do algodão', fazendo uma referência a essa planta, possivelmente por causa da brancura, da textura e até pela forma que o algodão tem ao se abrir.

O discurso sobre o limoeiro, que é largamente empregado como tratamento para gripe, não apenas entre os mundurukú, revelou vários termos referentes aos sintomas dessa doença: *yãbicẽg* 'nariz entupido', *yabidide* 'coriza', *wuypipi* 'dores pelo corpo' e o já mencionado termo *pa'ĩi* para 'febre'.

A sucuba é empregada para dor no fígado e, assim como no caso da malária, nos chama atenção o conhecimento apurado de anatomia. Também nos chamou a atenção o fato de o pajé empregar a forma *yuksapi* 'dor no fígado', mas também a

forma *oceksapi* ‘dor no nosso fígado’ (no dos índios), já que {*oce=*} é a forma exclusiva de primeira pessoa plural, excluindo, portanto, a interlocutora não indígena dele (no caso, eu).

Wuyapipeap é dor de cabeça, e tem uma frequência relativamente baixa nos nossos dados, já que tínhamos uma expectativa que tomava como ponto de partida a sociedade não indígena, em que a dor de cabeça parece ser uma doença, ou sintoma de outras doenças tão banal que vemos anúncios de remédios na televisão o tempo todo. Para nós, esse dado reforça não apenas a importância de partir dos discursos para identificar os etnotermos, mas, principalmente, esse dado nos ajuda a perceber os operadores sociais por trás da língua e dos etnotermos, já que, em uma sociedade com outro estilo de vida, existem outros tipos de adoecimentos.

O mesmo tratamento indicado para dor de cabeça é usado também para *wuyukaxabipipe ap* ‘dor nas costas’ e para *kise nūybut* ‘rasgadura de faca’. Neste último caso, o professor que nos auxiliou na degravação e tradução informou que o dado parecia ser relativo a uma sensação de corte dentro da carne, o que seria atribuído ao feitiço de um pajé bravo.

Além das doenças, registramos também alguns tratamentos para ferimentos. Logo, alguns dos etnotermos equivalem a nomes de ferimentos, que se mostraram bastante específicos também. *kise nūybut* ‘corte de faca’ e *o’a nūybut* ‘corte de machado’ demonstram essa especificidade, especialmente por ocorrerem na mesma frase: *oceju indio eposũg pēnpuye posũg beku kise nūybut kayam, o’a nūybut kayam...* ‘esse é nosso remédio, remédio de índio, (serve) para corte de faca, para corte de machado...’.

Embora não seja uma doença, na descrição do tratamento realizado com o biribá para auxiliar o parto a ser normal, a dosagem do remédio nos foi indicada de maneira muito prática, como tendem a ser as instruções relativas aos remédios não alopáticos em geral. Nesse caso, o pajé orientou que a grávida fosse tomando o remédio a cada vez que urinasse:

31. <i>ḡebuje tikōnkōn kabioḡ ijokjokap weḡum</i>				
ḡebuje	ti-kōn~kōn	kabioḡ	ljok-jok-ap	weḡum
Então	líquido-ingerir-RED.ITER	noite	mijada-RED-NMZ	à medida que
‘Então, vá bebendo durante a noite a cada vez que for urinar				

4.2.5 *Wamomo e'em: 'os pajés indicam'*

Encontramos em nossos dados, o termo muito empregado, inclusive neste trabalho, *wamōat* para 'pajé', e a forma plural 'pajés' apresenta três variantes:

<i>wamo~mo</i>	<i>wamoa-yũ</i>	<i>wamo~mo-yũ</i>
pajé~RED	pajé-PL	pajé~RED.PL

Em *wamomo e'em*, temos o enunciado 'os pajés indicam'. Nesse dado, o termo *wamoa* 'pajé' é empregado no plural, o que atribui maior valor de conhecimento especializado aos pajés mundurukú em geral, além de colocar nosso interlocutor como parte de um grupo, de uma classe especializada, afinal o pajé faz parte da classe dos pajés, especialistas presentes em diferentes aldeias e em diferentes momentos históricos da existência mundurukú. A forma *e'em* 'indicar/falar' é recorrente em alguns dos textos do nosso especialista. Em uma sociedade em que não há a prescrição de receituário na forma escrita, o pajé reforça, ao relatar sobre os tratamentos que realiza, essa forma oral de receitar. Ele dá relevo ao papel da interação na conduta que o especialista adota no processo de atendimento. É, portanto, papel do pajé instruir o doente/responsável sobre o tratamento a ser realizado.

Nas seções subsequentes, vamos discutir os etnotermos dos discursos especializados das parteiras e dos puxadores.

4.3 ANÁLISE ETNOTERMINOLÓGICA DO DISCURSO DA PARTEIRA

A parteira da aldeia Praia do Mangue (ou simplesmente Mangue), D. Inês Kurap, é uma pessoa muito acessível. Apesar de ter pouco tempo disponível, ela nos ajudou muito. Tivemos algumas conversas com ela. Especificamente, dois momentos de interação foram voltados para a especialidade dela como parteira.

Num primeiro momento, ela nos concedeu uma entrevista bastante detalhada na qual ela apresenta reflexões sobre os partos na aldeia e nos hospitais, as condutas corretas ou incorretas a serem adotadas pelos especialistas durante o parto. Além disso, ela também fez uma reflexão sobre a menstruação e como isso é considerado um tabu entre os indígenas mundurukú e comentou sobre o uso de medicamentos que aceleram o trabalho de parto.

Por ser esta tese de natureza etnoterminológica, focamos nos termos mais pontualmente relacionados às práticas e conhecimentos das parteiras. Em uma outra pesquisa futura próxima, com o devido suporte bibliográfico (Ecolinguística do Imaginário; Análise do Discurso, Análise Textual), pretendemos realizar uma análise mais detalhada de toda a narrativa coletada, pensando não apenas no conhecimento especializado, mas na figura da mulher e mais ainda da mulher especialista entre o povo mundurukú.

Também foi elaborada uma lista com termos e exemplos em frases juntamente com a parteira. Essa lista foi feita a partir de termos que eu selecionei no discurso dela em português, a partir daí, juntamente com o professor Alexandre Ikopi, pedimos para que ela nos dissesse como era cada um daqueles termos em mundurukú. Na maioria dos casos, pedimos um contexto frasal. Considerando nossa perspectiva teórica e metodológica, nosso embasamento numa terminologia que considera o discurso, a lista de termos é apenas suporte para o trabalho com o texto/discurso.

É interessante notar que a parte em mundurukú da entrevista com a parteira apresenta-se como uma narrativa em que ela conta (ou reconta) o diálogo que tivemos primeiramente em português. Essa estrutura narrativa também é importante, pois traz consigo o reconhecimento de que ela está ali naquele lugar de fala por ser a especialista, a que detém o conhecimento e pode escolher partilhá-lo ou não comigo, mas também com as outras indígenas que não ocupam o mesmo lugar de fala que ela, e ela deixa isso muito claro ao longo da entrevista em expressões como “essa branca me perguntou sobre...” (traduzindo).

A primeira frase que analisamos é *yukreğregayū ajēmjēm, jeuk cucuan*: ‘as grávidas chegam para examinar a barriga comigo’. Destacamos dessa frase os termos *yukreğregayū* ‘grávidas’ e *jeuk cocuan* ‘examinar a barriga’.

Quanto ao primeiro, há um grande número de termos que apresentam, em sua formação, o termo {-uk} que significa ou relaciona-se à ‘barriga’. Na lista de

termos que traduzimos com a parteira, ela nos deu como tradução para grávida *yukreg'at*, forma sem reduplicação e sem o sufixo de plural {-yū} presentes no termo que foi usado no enunciado citado no início deste parágrafo. Optamos por registrar o primeiro como etnotermo, pois foi o que ocorreu em situação natural de comunicação, como preconizamos na Etnoterminologia e preconizam a TCT e a TST, de Cabré e Temmermam. No entanto, compreendemos que o segundo pode ser a expressão de uma variação, posto que os termos e etnotermos podem variar, conforme a Socioterminologia.

Em relação ao segundo termo *jeuk cocoan* 'examinar a barriga', temos novamente {-uk}, marcando a região a ser examinada. É interessante notar que há diferentes formas de expressar essa ideia de examinar, de acordo com o contexto em que é usado. Aí se encontra o verbo *co* 'ver', reduplicado e seguido do nominalizador {-an}. No próximo exemplo, há algo semelhante a essa ideia de examinar, mas para ver o sexo do bebê. Verificamos que, neste caso, foi utilizado outro termo, como será apresentado a seguir.

Aqui mostramos um trecho um pouco mais extenso da entrevista e uma tradução livre para esse trecho. Optamos por apresentá-lo assim e não em frases apenas porque compreendemos que os termos que iremos apresentar estão todos interligados na mesma rede semântica e, embora fosse perfeitamente possível apresentar frase a frase, termo a termo, como temos feito para a maioria dos dados, esperamos que essa disposição consiga dar um panorama melhor do tópico (assunto) a que se refere o texto.

32.

[...] *ayacat ibapuk imēnpit hia'a bog beku, agōkatkat iberēn uk pe bima, yopīn pima bit beku iba'arēm ijuk ōn e'em*, dois mês, *ebapug kaxi, ebadipdip kaxi ibima bit ibapukgū*, cinco mês *bima e'em ibapuksū*, *agōkatkat pit iberēn, iberēn sun*, seis mês *pima e'em ibapuk* [...]

'quando [a criança] é mulher dá para você perceber, a barriga fica redonda, quando a criança é homem a barriga fica pontuda, quando a criança é bem pequenininha ainda não dá para ver direito [o sexo do bebê], dois meses, três meses, quatro meses ainda não dá para ver, quando tem 5 meses já dá para saber; quando for mulher a barriga fica redonda, homem é pontuda, quase pontuda'.

Desse trecho, destacamos os etnotermos *ayacat* 'mulher', que é um etnotermo essencial para a etnoterminologia do conhecimento técnico e

especializado da parteira, afinal a mulher é a base dos trabalhos da parteira. O termo está inserido no discurso dessa especialista com um valor semelhante ao de “objeto de estudo”, nesse caso, das parteiras, a mulher é seu “objeto de saber” e sua paciente. Na sequência, temos etnotermos que se relacionam com a descoberta do sexo do feto, essa descoberta tem a ver com o formato que a barriga assume, mas também com o exame que a parteira faz na barriga, pois, na sequência, ela fala sobre as posições do feto no ventre. Com relação ao sexo do feto, se a barriga da grávida está bem redonda, o termo é *hia'a bog* e ela espera uma menina; se a barriga está pontuda, o termo é *iberēn uk* ‘barriga pontuda’, e ela espera um menino.

Para falar de fetos pequenos, quando ainda não é possível saber algumas coisas como o sexo, a especialista emprega as expressões *iba'arēm* ‘invisível’ (tipo um espírito, segundo nosso interlocutor na tradução) para quando a criança ainda é bem pequena. E a forma *ibapukgū* ‘invisível, não aparecido’, mas aí a tradução estaria mais associada a uma forma de invisível para quando a gente não sabe como é, que, no texto da parteira, compreende o período aproximadamente entre o segundo e o quinto mês. Por fim, no quinto mês o sexo do feto está *ibapuksū* ‘quase visível’, e com seis meses *ibapuk* está ‘visível’. Na listagem feita com os termos isolados nos foram fornecidos os seguintes dados:

33. <i>Yukreg'at yukroyroy</i>	
Y-uk-reg'-at	y-uk-roy~roy
3-barriga-?-NMZ	3-barriga-redondo~RED
‘A grávida tem a barriga arredondada.’	

34. <i>Yukreg'at yukabiberen</i>	
Y-uk-reg'-at	y-uk-abi-beren
3-barriga-?-NMZ	3-barriga-ponta-comprida
‘A grávida tem a barriga pontuda.’	

Esses dados ajudam a confirmar a importância dos discursos e das entrevistas abertas, tal como defendemos no capítulo metodológico, pois, no discurso da entrevista aberta com a parteira, os etnotermos surgiram de forma mais

espontânea, enquanto que, na lista, apesar de termos trabalhado com a mesma parteira, ela estava sob a influência dos termos em português, que era a língua de partida do nosso diálogo. Parece-nos, portanto, que os dados apresentados no momento da lista seriam dados de menor frequência.

Também são termos as expressões de meses referentes aos estágios da gravidez. No texto gerado na entrevista, a parteira não fala os nove meses; ela utiliza os termos dois e cinco por empréstimo do português e, em mundurukú, *ebapug kaxi*, para o termo ‘três meses’ e *ebadipdip kaxi*, para o termo ‘quatro meses’.

A palavra *kaxi* ‘lua’ compõe três termos importantes para o discurso da parteira. Neste trecho observamos seu uso com o sentido de ‘mês’, e é sabido que uma das formas mais tradicionais de se contar um determinado período de tempo é pelas fases da lua, como veremos em 35.

35. <i>buxi, kaxi baca, kaxi bacae e'em ipi e'em</i>							
Buxi	kaxi	baca	kaxi	baca-e	e'em	lpi	e'em
Ééé	lua	força	lua	força-luz	AUX	doendo	AUX
ééé , força da lua, força da luz da lua fica doendo (a criança na barriga)							

Não encontramos em nossos dados exemplos de *kaxi* como ‘sol’, essa equivalência nos foi dada pelo professor Alexandre e pode ser atestada em Gomes (2006)⁶⁷.

Há aí um termo bastante complexo, *ipi*, que foi traduzido por nosso interlocutor como uma ‘dor’ que seria, especificamente ‘a criança doendo na barriga’. Nesse caso, analisa-se i-pi (3-dor), mas também poderia ser uma dor referente às cólicas no baixo ventre.

São relatadas também outras formas de “dor”:

36a. <i>imên puye ibiat, imenpun'ma bekicat e'em ipi jakjak io'e, imenpun'ma ipi jijã e'em ġebuġe it kapkam'</i>

⁶⁷ Por exemplo, em Gomes (2006 p. 131) “ġoku kaxi” ‘aquele é o sol’.

‘por isso... por isso a dor da criança vem e para, dizem’, ‘então começa doer muito, depois nasce’

Em *ipi jakjak* temos ‘dor que vai e vem’, ou seja, as contrações, na sequência a parteira fala em uma dor muito intensa que antecede o nascimento e emprega o termo *ipi jijã* ‘dor forte’. A palavra *jijã* significa “muito”, sendo um intensificador.

Para completar as expressões de dores do parto, na lista feita com a parteira nas duas línguas, ela nos deu *it kam pima ipi at* ‘aquela dor quando a criança passa’ (*it* ‘criança’; *kam* ‘passar’; *pima* ‘quando’; *ipi* ‘dor’; *at* ‘nominalizador’), esse termo/fraseologia descreve uma dor muito específica, que não encontra equivalentes em outras dores de qualquer outra fase do parto ou de qualquer condição natural de saúde. Popularmente, ela é chamada, em português, de “circulo de fogo”, pois esse momento em que o bebê passa pela vagina é descrito por muitas mulheres não apenas como uma dor, mas como uma queimação.

Na sequência 36b a seguir, a parteira falou de outras duas situações típicas do trabalho da parteira: 1) quando a criança está de costas – *jekxabikadiat*, de onde *jekxabi* ‘costas’, *kadi* ‘lado’, *at* ‘nominalizador’; 2) e quando a criança está sentada, em que se usam os etnotermos *xikiat bekitkit*, em que *xik-iat* ‘sentar-nominalizador’, *bekitkit* ‘criança’ e *yukpi’a* ‘nádega superior’. Além disso, há de se considerar o valor altamente especializado da explicação ao final, de que, no início da gravidez, a cabeça do feto está para cima, mas depois ele ‘pendura’: *tororom*. Vejamos o trecho do discurso dela em que esses termos foram usados:

36b.

jekxabi ka di at yū e'em iba'arēm, jekxabi sugrug e'em,

‘aquela que está de costas não dá pra saber, costa fica inchado,’

xik iat bekitkit ibapuk, yukpi'a jojom wuyju,

‘aquela criança que está sentada dá pra ver, a gente sente a bunda (nádegas),’

ya'a kabikay, ya'a imēn pit jeabi tororom,

‘a cabeça fica para cima (no início da gravidez), mas a cabeça vira para baixo depois’

kam ijasun pima ijukcu wuyju jekawenwen

‘quando está perto de nascer, e assim nós estamos conversando’

Durante os trabalhos de campo, observei que é bastante frequente que as gestantes procurem a parteira para que ela as ajude a aliviar alguns incômodos decorrentes da gravidez, mesmo mulheres que fazem o pré-natal na cidade e têm a intenção de ganhar o bebê fora da aldeia. Na entrevista, em português, a parteira atribuiu esses incômodos ao posicionamento do feto dentro da barriga. A parteira tem, nesses casos, a função de, com as mãos, ajeitar as crianças, virá-las para uma posição que seja agradável à criança e à mãe. Em Mundurukú ela repetiu essa informação. Vamos aos trechos:

37. <i>I buxi ijudek pima ipi beku bekitkit e'em</i>							
I	buxi	ijudek	pima	i-pi	beku	bekitkit	e'em
E	como	atravessado	quando	3-dor	essa	criança	ficar
‘E quando estiver atravessado, a dor da criança fica muito.’							

38a. <i>Ĝāsũ wuyju ijojom imudimudim wuyju ġebuĵe pi ũm'ũm io'e</i>								
Ĝāsũ	wuyju	i-jo~jo-m	i-mu-dim-u-dim	wuyju	ġebuĵe	pi	ũm'ũm	io'e
Então	nós	3O- ver/examinar~ RED-IPRF	3O-CAUS- ser.bonito- CAUS- ser.bonito	nós	depois	dor	acabar	disse
‘Então nós examinamos (a criança), nós ajeitamos (a criança), depois a dor some.’								

Da frase 38a, destacamos os termos: *ijojom* ‘examinando’, note que este etnotermo é uma forma variante de *coco*. Trata-se do mesmo verbo com as consoantes sonorizadas em forma reduplicada: *co ~ jo* ‘ver, examinar’.

Exemplos como esses evidenciam que se a língua é a expressão de um povo que partilha um território, que pode ser físico, mas deve ser mental. Há de se pensar também em territórios especializados num ecossistema linguístico mental, pois cada especialista, seja numa comunidade tradicional ou urbano-industrial, lida com conjuntos de contextos muito próprios de suas práticas, seus territórios de

atuação. Estes, por sua vez, influenciariam seus territórios discursivos, daí que a variação terminológica é também marcação territorial das variações ecossistêmicas dentro de uma ecologia de saberes.

Ainda em 38a, o termo *imudimudim* ‘ajeitando’ diz respeito à técnica utilizada pela parteira para mexer na barriga de modo a posicionar melhor a criança lá dentro, para aliviar as dores da mãe e dar mais conforto para que essa gestante possa chegar bem até o parto. Literalmente, a palavra *imudimudim* seria usada para dizer que deixou alguém bonito, uma vez que temos aí: i-mu-dip-u-dip = 3-causativo-ser.bonito-causativo-ser.bonito. Mas, como termo especializado da área de parto e gestação, *ajeitar* tem um valor diferente dado o contexto discursivo.

A ideia de ajeitar a criança dentro da barriga, ou seja, reposicioná-la está completamente ligada a outro etnotermo importante que aparece no exemplo 38a analisado: *ijudek* ‘atravessado’. Durante a gestação, é muito comum que o feto se movimente e mude de posição várias vezes dentro da barriga,

Por volta da 19ª semana, ele passa a variar entre três posições: pélvica (quando o bebê fica sentado), córmica (na transversal) e cefálica (de cabeça para baixo). O bebê também pode escolher apenas uma delas e permanecer assim até o final da gestação. Até a 28ª semana, essas trocas de posições são constantes – o espaço que ele tem é grande. Na 32ª semana o espaço que o bebê tem para se mexer é menor. Provavelmente, ele já está de cabeça para baixo, a posição ideal para o parto.
(Fonte: <http://revistacrescer.globo.com/Gravidez/Desenvolvimento-do-bebe/noticia/2013/02/posicao-do-bebe-dentro-do-utero.html>)

Nesse período em que o espaço para que o feto mude de posição diminui, ao ficar atravessado (posição córmica), a gestante pode sentir muitas dores. Por isso, é comum procurar as parteiras nesses momentos para que elas ajeitem as crianças.

Percebemos todo esse processo de ajeitar o bebê (também denominado “versão cefálica externa” na medicina ocidental) como algo muito primoroso, detalhado e delicado, havendo a necessidade de domínio do conhecimento e da técnica, caracterizando um domínio altamente especializado.

Por fim apresenta-se o termo *pi*, ‘dor’, que já foi explorado nesta tese.

Logo após fazer o parto (*it mukam*), que implica essencialmente em dar suporte e “aparar a criança”, há uma série de procedimentos a serem adotados. Vamos extrair os etnotermos do seguinte trecho:

itoto juk adi ixē wara'at ocesu'it mukap iōn e'em kuy,
 'assim, fizemos o parto daquela outra (grávida), como eu estava dizendo,

imēn puxima hospital be ap puxima
 mesma coisa que faz no hospital,

39.

ekabek i paḡō imēnpun ma cewap at

embrulhar com o pano (criança recém-nascida), por isso (cewap'at) a pessoa que fica na frente

40.

imēn pun ma bekicat ojēm, podot, kuruku co jebuibe,

por isso a criança **sai, saiu, pegou com a mão**(alguém pegou criança com a mão)

paḡōm oḡūekabek ojosup pronto, ḡēbuje urū be imuypopom,

limpou, embrulhou com o pano, pronto, então deita a criança na rede,

41.

imuajoḡ ḡū bit, kuyaje bima acã, idibi daxip tim imuajokjoḡ e'em,

não banhe (criança), só no dia seguinte, banhar com a água fervida (um pouco quente).'

Em 38b, temos *it mukap* para 'fizemos o parto', este termo relaciona-se aos temos todos ligados a *kap* que é o verbo 'passar', o qual aparece várias vezes em nossos dados. Dada sua importância, reservamos a seção 4.2.1 para apresentar essas ocorrências.

Em 39, temos *ekabek i paḡō* 'embrulhar com o pano', e em 40 *paḡōm oḡūekabek* 'embrulhou com o pano'. Unidades terminológicas fraseológicas compostas por *paḡō*, por empréstimo da língua portuguesa, e *ekabek* que expressa a ideia de embrulhar, envolver. Parece haver um cuidado quanto à temperatura do bebê, pois observe que a descrição que se segue explica que ele deve ser limpo, envolvido, colocado em lugar confortável, mas não se deve dar banho, algo que na

comunidade urbano-industrial se tornou rotina e, agora, vem sendo combatido com estudos que mostram a importância de fazer exatamente como a parteira ensina: só dar banho no dia seguinte.

A frase em 41 constitui, toda ela, um enunciado etnoterminológico, que não poderia ser analisado se não em sua totalidade, são termos instrutivos *imujajoĩ gũ bit* ‘não banhe’ e *idibi daxip tim imujajokjoĩ* ‘banhar com água aquecida’ e é fundamental para a instrução do cuidado e etnotermo relativo a passagem do tempo *kuyaje bima açã, e'em*, ‘só no dia seguinte’.

Mais à frente, ocorre uma longa explanação sobre a menstruação, especialmente sobre a enorme timidez que as pessoas enfrentam ao falar desse tema. Na sociedade Mundurukú, a menstruação envolve vários tabus. Por exemplo, durante esse período, a mulher não pode ir na terra, não pode entrar no rio, não pode manter relação sexual, etc. Todo esse tabu faz com que as pessoas sintam muita vergonha ao falar sobre o assunto. O etnotermo para menstruação é *xipatãm'ãm* que, literalmente, quer dizer ‘não está bem’ ou ‘sem bem’, ‘o bem acabou’.

Observe o trecho a seguir em que a parteira D. Inês simula como um diálogo com uma menina:

42.

titia iteyũbit e'em, owebe am pit isurũm,

titia elas me chamam, pra mim é vergonhoso (falar sobre menstruação)

imẽnpuye oce cekay gũ ie'em ip omuwaywayway,

por isso deixa a gente, elas falam, fazendo me rir (rir delas)

eymutaybinbin, õn e'em, eyawẽwẽm ma agũ teku, õn e'em

ensinando vocês, eu falo, dando conselho a vocês, eu falo

A outra palavra é a expressão *itaybitayũ*, que é empregada para se referir aos especialistas mundurukú:

43.

itaybitayũ wuyjojom, ibiat em ijuk adi o´e´e´e ip owebe, partera jo i ãn, parteran ma dak ãn

‘Pessoas que sabem (especialistas, pajés...) vê a gente, você é aquilo (parteira) diziam pra mim, você parece parteira, você é parteira mesmo.’

Nesse contexto, há o uso do empréstimo do Português: *partera*. Isso revela o quanto o contato com o não índio, com a língua portuguesa está influenciando a ecologia linguística do Mundurukú. Não entendemos esse contato como algo necessariamente negativo, mas como uma expansão das fronteiras do território, da língua e do povo Mundurukú. Destacamos desse trecho também o reconhecimento da função de especialista por outros especialistas também.

4.3.1 *Kap* ‘nascەر’ e *mukap* ‘fazer nascەر, parir’

Na sequência, apresentamos os enunciados em que foram empregadas construções com *kap* ou *kapkam*, indicando a noção de ‘nascەر’, a qual é expressa por um verbo usado rotineiramente, fora do discurso especializado, com o sentido de ‘passar, atravessar’. Os dados abaixo servem de amostras do uso desse termo e indicação de contextos possíveis.

44a)

imẽn pun ma Elaine uk’a ben ma it kapkam

‘por isso que a Elaine **pare** dentro de casa mesmo’ (literalmente: “Assim é que Elaine, a criança nasce em casa mesmo”)

Em 44a, o verbo *kap* aparece reduplicado e modificado pelo sufixo de imperfectivo {-m} (*kap~kam*), indicando uma ação/processo comum, rotineiro. O seu sentido é claramente *nascەر*, sendo *it* ‘criança’ seu sujeito. Há destaque ao lugar do parto: a casa (*uk’a*).

44b) (fala do Sr. Amâncio):

*Apên tak osodopdop kuy bima, beku xipatũmayũ **kapkam** pima?*

‘Como era antigamente, quando a criança **nascia** com deficiência?’

(resposta da Sra. Inês):

*Pěnpuye dak iměn ikěřě ip **kapkam**?*

‘Por que **nascem** com deficiência?’

No trecho do diálogo acima, ocorre novamente a forma *kapkam*. Na primeira ocorrência, a pergunta se refere a vários/qualquer nascimento de criança com deficiência e não a um evento pontual e específico. Por isso, o verbo está reduplicado e modificado pelo morfema de aspecto imperfectivo (cf. GOMES, 2006, p. 56). Aparecem aí dois candidatos a termos com valor de “(criança) deficiente”: *xipatũmayũ* e *ikěřě*. O primeiro é formado por *xipat+ũm+a(t)+yũ* = *ser.bom+privado.de+nominalizador+pluralizador*. Literalmente, significa ‘aqueles que são privados do estado de ser/estar bom’. O segundo termo é formado por *i+kěřě* = 3 + estar/ser.estragado.

44c) *itoto juk adi ixē wara’at ocesu’it**mu**kap iõn e’em kuy,*

‘assim **fizemos o parto** daquela outra(grávida), como eu estava dizendo’

Esse enunciado é uma boa amostra do emprego do verbo *kap* para se referir à prática da parteira. Em *oce=su-’it-mu-kap*, ocorre a forma transitiva *mu-kap*, em que o prefixo de causatividade {*mu-*} aumenta a valência do verbo intransitivo *kap*, permitindo a inclusão de um agente-causador, que assume a função sintática de sujeito. Logo, *kap* ‘nascer’ passar a *mu*kap ‘fazer nascer’. O termo {*it*} ‘criança’ está incorporado. O marcador de pessoa usado é o clítico {*oce=*} ‘nós’, que se refere às parteiras. O “fazer nascer” não é uma ação individual, praticada por uma só pessoa. O aspecto é perfectivo; por isso, não há reduplicação aí.⁶⁸

Na próxima seção, demonstramos a análise dos termos dos especialistas puxadores a que tivemos acesso.

⁶⁸ Para maiores informações sobre causatividade, incorporação nominal, marcação clítica de pessoa, aspecto e reduplicação, conferir Gomes (2006).

4.4 ETNOTERMINOLOGIA DOS DISCURSOS DOS PUXADORES DE DESMENTIDURAS/OSSOS

No início de nossa pesquisa, tivemos muita dificuldade em encontrar puxadores de desmentiduras/ossos e conseguir gravar entrevistas. Felizmente, no trabalho de campo de 2015, último em aldeia, conseguimos falar com dois especialistas, o Cacique Valdo Dace, da aldeia Dace Watpũ, e o Cacique Julião, da Praia do Índio. A primeira entrevista, com o Cc. Valto, foi bastante extensa, o especialista falou bastante sobre sua prática e sobre como havia se tornado um puxador. A segunda entrevista, com o cc. Julião, foi, por motivos vários, bem mais sucinta, apresenta menos etnotermos, a maioria deles já presentes na primeira. Além disso, essa gravação apresentou algumas falhas, tornando incompreensíveis ou inaudíveis alguns trechos.

Começamos, portanto, pela entrevista com o Cc. e Puxador Valto e quando havia reincidência verificável do termo na entrevista com o Cc. e Puxador Julião, a registramos também.

Antes de começar a entrevista com o Sr. Valto, perguntei ao especialista como era “puxador” em Mundurukú, ao que ele respondeu: *pirikpirikukat*. Logo em seguida, ele começa a entrevista assim:

45. *Pariwat o'ajēm wuybabi kay beku puxik iam itaybitat*

'Essa branca (Nathalia) chegou para conhecer nossos costumes, como puxar.'

Desse contexto, destacamos os etnotermos *wuybabi* 'nossos costumes' e *puxik* 'puxar'. Nessa mesma entrevista, o puxador Valto também emprega a forma *pirig* em:

46. *webay itaybit osuntiy pirig*

'meu pai sabia puxar'

A forma *pirig* é resultante de *pirik* + {-m} morfema de caso pedido pelo verbo *itaybit* 'saber'. Na entrevista com o puxador Julião, além da forma *puxik*, foi empregada também a fraseologia *itaybit taom* 'sabia dos ossos', que, conforme

nosso colaborador em língua, professor Alexandre Ikopi, significa, no contexto, que ele sabia como puxar ossos que estavam fora do lugar: *tao-m* ‘osso de alguém-morfema de caso’. O enunciado completo foi:

47.

itaybit taom io'e, soat cuk wuyjuyũ oũadaada io'e

‘sabia dos ossos, disse, todas as pessoas melhoravam, disse’.

Sobre a forma como os puxadores aprenderam, ambos relatam a importância de sonhar com puxação. Observemos esse trecho da fala do Sr. Valto:

48.

Só que nunca pen paxi papai buxi isũ'at omuytaybin puk ece i

‘só que nunca parei para pensar como meu pai me ensinaria a puxar osso’

Oce gũ webay be bit, menku ãn pit wetaybin obureyũ, wexeybi,

‘mas nunca falei pro meu pai, assim eu aprendi, meus amigos, no meu sonho’

ãn oxet gebuje o'ajẽm wexeybi imutaxipiat,

‘eu dormi, então chegou no meu sonho uma pessoa doente’

Nesse trecho, o puxador Valto narra que aprendeu a puxar, ou descobriu-se puxador, num sonho: *wexeybi*. Ouvi de outros indígenas que essas revelações sobre ser puxador ou pajé em sonhos é algo que, de fato, acontece com alguns membros da comunidade. Além de *wexeybi* ‘sonho’, identificamos aí o etnotermo *imutaxipiat* ‘pessoa doente’ e *o-muytaybin* ‘me-ensinar (a puxar osso)’, importante para marcarmos essa relação de ensino-aprendizagem, tão característica das terminologias com as quais temos maior contato.

No caso do Julião foi diferente. Em seu relato, ele nos fala desse dom também como algo que passa de pai para filho (note que o pai do Valto também era puxador), mas não implica sonhar, e sim observar e depois praticar:

49a.

oḡũpuxik, ojeada, ibocewin ma ip o'e itaybit tekú i,
 'eu puxei, melhorou, dali mesmo disseram, ele sabe (puxar)'

Uma tradução adequada oferecida pelo professor Alexandre seria “então, naquele momento em que ele puxou a criança, ficaram sabendo que ele sabia puxar”

49b.

Imēnpun ma weajũḡ'ũm o'e itabit cebay'ũm osunũy i,
 'por isso minha finada avó disse, finado pai dele sabia, disse,'

pubutbun ḡũ osunũy cebay'ũm itaybit io'e,
 'o finado pai dele, não era brincadeira, sabia muito, disse,'

Imēnpuye tekú ipot tak imēn puxima, ijuk adi weajũḡ'ũm o'e,
 'por isso esse filho também igual mesmo, assim era minha finada avó disse'

No relato 49b, a avó dele lhe pede para puxá-la, pois sabia que ele observava o pai e, por isso, sabia que ele saberia puxar também. Identificamos aí o etnotermo *mupixik* 'puxar'. Essa forma traz o morfema causativo {*mu-*} que, no contexto se realiza como [ḡu-] em *oḡũpuxik* 'eu a puxei'. O morfema de causatividade aí traz para a cena discursiva um sujeito agente (no caso o puxador) e um objeto direto paciente (no caso, o doente) (sobre causatividade em Mundurukú, cf. GOMES 2006).

Outro etnotermo é o verbo *jeada* 'melhorar', que é formado pelo prefixo de voz média {*je-*} mais o verbo intransitivo estativo {*ada*} 'estar bem'. No caso, o doente melhorou, passou por um processo de cura (sobre voz média, cf. GOMES 2006).

Voltando à entrevista do Sr. Valto, identificamos mais alguns etnotermos que caracterizam o discurso especializado do puxador e participam da construção discursiva desse especialista. Vejamos:

50.

gēbuje taobuk'ān wexeybi, imutaxipi jījān ma

'então, ele estava magro no meu sonho, estava muito doente'.

Nesse exemplo, ocorre o etnotermo *taobuk'ān* 'muito magro'. Aparece aí também o verbo *mutaxipi* 'estar doente'. *jījan* é uma palavra de intensidade 'muito', e *ma* tem um valor discursivo de 'mesmo' ou 'com certeza'. Assim como faz o pajé, o puxador emprega esse recurso para validar seu lugar de fala como especialista e dar confiança e credibilidade a quem o escuta. É interessante a associação entre a magreza e a doença, primeiro, pois nos faz atentar para o fato de que desmentiduras e ossos quebrados podem ter motivação fisiológica para além de uma torção, esforço, queda, etc. e que o puxador irá fazer essa constatação e poderá intervir na causa-raiz do problema; em segundo lugar, retomamos a informação ancestral que quando alguém está muito magro, além do natural do biótipo daquela pessoa, isso pode ser um indicativo de várias doenças.

Perguntei aos puxadores se puxar doeria, afinal o lugar a ser puxado é um lugar que já está com alguma lesão. Segundo o Sr. Valto, puxar ossos pode doer, mas, se não puxar, não tratar, vai ficando pior e, então, doerá mais ainda. Ele descreve essas dores no trecho a seguir (51):

51.

buxi... obureyũ, buxi... wuyju imupirig pima, isũ'at cuy icemān ipi,

'é..., meus amigos, é..., quando nós vamos **puxar, desmentidura é dor de verdade,**

ipi bun ěn epa'i dopdom, imēn pun'ma wuyju buxi...,

'você fica com **febre de dor**, assim a gente fica, é...'

pam ibun ibima bit icemān ipi,

'se você demora, a dor fica pior – fica **dor de verdade**'

gēbuje wuyju wuyajēm puje, wuyju tao be imōgmōg pima,

(então quando a gente (puxador) chega na pessoa, se a gente **coloca o osso no lugar** de volta

daoma pi'ũm'ũm, gēbuje pa'i dak daoma kapkam,

'a dor acaba rápido, então a febre passa rápido também'

pam egūpirik gū ibima kaūma nunca jepa'i'ūm,

'se não puxar, a febre dele nunca acaba'

Pa'in soat ema; imupirik puje, igebuje bit ipigū je'e, pa'i dak iūm.

'dá febre sempre; se puxar, então não vai ter mais dor, a febre também acaba'

Destacamos desse trecho, alguns termos que ainda não vimos, tais como *isū'at*, que é a desmentidura, termo essencial ao vocabulário dos puxadores; *icemān ipi* 'dor de verdade' é uma expressão que, além de servir discursivamente para marcar a intensidade da dor, participa da construção textual para dar a ideia de que o trabalho do puxador é de suma importância, pois esse especialista lida com uma dor que não pode ser ignorada. Já *ipi bun ēn epa'i* 'febre de dor (você fica)' é uma maneira de especificar o tipo de dor, o puxador explica que a dor da desmentidura causa febre. Por fim, temos a fraseologia terminológica *tao be imōgmōg*, 'coloca o osso no lugar', o puxador utiliza essa construção que seria o mesmo que puxar talvez para não tornar o texto repetitivo, talvez para dar uma informação mais detalhada.

Posteriormente, conversando com o Sr. Amâncio, ele contou que onde está desmentido além de ficar febril a área fica latejando e usou a expressão "*jakjak*" para 'latejar'. Tempos depois, nos últimos instantes do nosso último trabalho de campo, um dos filhos do Sr. Amâncio, com o qual tivemos um contato menos regular, nos contou que o Sr. Amâncio tinha sido "curado" de ser pajé, mas ficou sendo puxador. Registramos, ao menos, esse etnotermo, *jakjak* 'latejar', fornecido pelo Sr. Amâncio, puxador.

Ainda sobre o trabalho dos especialistas puxadores, registramos que, antes de haver acesso a médicos e hospitais, eles eram responsáveis também pela imobilização de ossos quebrados, além do condicionamento muscular, de ossos deslocados e outras dores. Essa imobilização era feita com a tala da flecha e tinha por objetivo colar o osso, donde surgem mais dois etnotermos: *op* 'flecha' onde *op ipam* 'tala de flexa', empregada como 'tala' e *wedap* 'colar'.

52a.

ibo tekú e'em pariwat owebe, "pēn osodop kuyje kaũmgũ doutor ibima?", kaũmgũ ibabiayũ acã, gebuje mēnku ãn e'em cebe [...]

'é isso que essa não índia está perguntando para mim: "como era quando não existia doutor?", não havia especialistas, então eu estou dizendo assim para ela [...]

52b.

op ipam *imuwedapdam, wedap, jewedapdam*

'com **tala de flecha** a gente vai colando o osso no lugar, ele cola, vai se colando.'

Nesse exemplo, a noção de "colar" é expressa por três formas verbais. A primeira traz a combinação do morfema causativo {mu-} com o verbo intransitivo estativo *wedap*, reduplicado e combinado com o sufixo imperfectivo {-m}: *i-mu-wedap~da-m*.⁶⁹ O resultado expressa que a ação de "fazer colar" é praticada, habitualmente, por um sujeito agente sobre um objeto direto paciente expresso aí formalmente por {i-} '3ª pessoa'. A segunda forma é o verbo estativo *wedap*, que significa 'estar colado'. Ele se combina com um sujeito com traços mais patientivos. E a terceira forma traz a combinação de *wedap* com o prefixo {je-}, que expressa voz média. Nesse caso, *jewedapdam* expressa que o sujeito é o centro do processo verbal.⁷⁰ Os etnotermos verbais variam de acordo com o recorte semântico que se deseja fazer, refletindo na morfologia verbal e na sintaxe da língua.

Sobre essa mesma prática, o Cc. Julião nos conta:

53.

Oce primo o'at, o'subacuk, umwi,

'Nosso primo caiu, **quebrou braço**, de cima,

webay'ũm itaybit awaydip taãtaã uk puye osunuy,

finado meu pai sabia porque andava no mato,

imenpuye ixibunẽ osubunẽbu,

por isso pegou **cipó**,

ojoyoyoyoy, i'it an oãũweriweri,

⁶⁹ Sobre reduplicação e o sufixo de imperfectivo, conferir Gomes (2006).

⁷⁰ Sobre voz média em Mundurukú, conferir Gomes (2006).

mornou, **passou com cuidado** (o cipó no braço)

op ipam oḡũkirikkirik ijop, **iba xipat** o'e **o'subadim**,
amarrôu com **talo de flecha**, ficou bom **o braço** e **ajeitou**,

doto buxim ma ibiat tak imen ma, só isso.

Igual doutor faz também, mesma coisa, só isso.'

Nesse trecho, identificamos os etnotermos (*o=su*)*bacuk* 'quabrar o braço', *iba xipat* 'o braço ficou bom' e (*o'=su*)*badim*, que pode ser analisado como *o'=su-badim*, em que temos '3S=R2-braço-ajeitar', 'ajeitou o braço dele', por braço ser uma parte do corpo e, portanto, um nome inalienável, aparece sempre com um possuidor em mundurukú. Há ainda o etnotermo *ixibunē* 'cipó', donde *bu* é um nome em função classificadora para coisas cilíndricas e flexíveis.

Por fim, registramos o emprego do termo *ibabiyũ* 'especialistas' também pelo puxador Valto:

54.

kaũmgũ ibabiyũ acã, gebuje mēnku ãn e'em cebe,
'não havia **especialistas**, então eu estou dizendo assim para ela'

O termo *ibabiyũ* 'especialistas' foi usado para se referir aos médicos ocidentais, termo para o qual o puxador Julião empregou o termo emprestado do português 'doto' (<doutor) (cf. 53). A parteira havia usado *itaybitayũ* para os especialistas indígenas (cf. exemplo 42).

Os especialistas mundurukú, em geral, são muito reservados quanto ao seu *status* de especialista. Logo, nessa sociedade, o reconhecimento social, por seus pares, passa a ser ainda mais importante para caracterizar os especialistas. Diferentemente dos nossos especialistas não indígenas, os especialistas mundurukú não possuem diplomas nas paredes ou anéis de rubi que os identifiquem, nem, tão pouco, conclamam tratamentos diferenciados à sua classe. Estive em contato com o Sr. Amâncio e sua família durante todo o trabalho, mas, em momento algum, ele falou claramente "eu sou um puxador" ou "eu sou um especialista". Minha barreira étnica, por pertencer a uma etnia vaidosa quanto às suas especialidades, me

impediu de notar que os especialistas me eram sempre apresentados por outras pessoas. Ao serem perguntados sobre como se tornaram especialistas, eles deixavam expresso que alguém os havia afirmado como especialistas, em sonho e na comunidade. Pergunto-me se, sem essa barreira, eu teria me dado conta de que tanto conhecimento expresso pelo Sr. Amâncio não poderia ser coisa de leigo! Fala do puxador Valto: “menku gēbuje menku hã wuyjuyū jojom ãn tak puk ogūpirik igu ãn pit”, ‘assim então assim eu vejo/examino as pessoas, mas eu não falo: eu poderia puxar você’.

4.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Este capítulo nos permitiu visualizar exemplos da rica e complexa etnoterminologia do sistema de cura e cuidados Mundurukú a partir de dados reais, gerados, degravados e traduzidos nos sete trabalhos de campo que constituíram a base material para esta pesquisa. Certamente, ainda há muito a ser dito sobre as etnoterminologias e sobre a etnoterminologia do sistema de cura e cuidados mundurukú. Nosso intento não era dar conta, de forma enciclopédica, dos conhecimentos desses especialistas, mas registrar que há um conhecimento especializado e demonstrar como essa especialização do saber deixa marcas terminológicas nos discursos especializados, sabendo que não se trata de uma linguagem especializada à parte da língua comum, mas sim de discursos em que a especialização e a propriedade sobre um determinado saber torna-se clara e reflete-se nas escolhas lexicais do especialista.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese buscou fundamentar e consolidar a Etnoterminologia como uma subárea da Linguística que reúne a Etnolinguística, a Terminologia e a Ecolinguística a partir da análise dos etnotermos empregados em língua Mundurukú pelos pajés, parteiras e puxadores dessa etnia brasileira em seus discursos enquanto especialistas desse rico, vasto e complexo sistema de cura e cuidados.

Em alguma medida, buscamos trazer à luz a importância de que a academia perceba e valorize os especialistas não acadêmicos, seus conhecimentos e seus discursos, a fim também de que essas trocas possam resguardar a titularidade que os povos detêm sobre seus valiosos conhecimentos milenares, algo que as indústrias farmacêuticas já perceberam e vêm, sistematicamente, buscando usurpar-lhes.

Acreditamos também que este trabalho poderá ser útil para orientar novas pesquisas no campo da Etnoterminologia e auxiliar, no tocante à metodologia, estudos de outras áreas das ciências sociais.

Assim, destacamos como resultados desta tese:

1. Os avanços quanto à fundamentação teórica da Etnoterminologia: esperamos que, a partir desta tese, torne-se claro o conceito e o que propõe a Etnoterminologia, tal como a percebemos em campo, com os dados que geramos e com as revisões teóricas que realizamos. Os estudos de termos especializados em línguas indígenas é uma questão terminológica e, portanto, deve receber tratamento terminológico. Também demonstramos que, para lidar com povos tão equidistantes culturalmente daqueles em que surgem as teorias terminológicas, urgia uma nova proposta.
2. As orientações metodológicas quanto à atuação do lexicógrafo/terminógrafo junto aos e para os povos indígenas: ressaltamos, tanto na fundamentação da teoria Etnoterminológica que propomos quanto no detalhamento metodológico que apresentamos, a importância de um fazer terminológico e terminográfico que, em sua metodologia, busque a proximidade com os especialistas de tal forma a, para além de uma diglossia, isto é, que compreende as duas línguas num registro raso e que toma uma como socialmente preferível a outra,

optar por um sistema bilíngue de tipo pluralista e funcional (cf. Gomes, 2010), registrar os discursos especializados, promovendo entrevistas abertas, em que o especialista possa se sentir à vontade para compartilhar seus conhecimentos de forma que os termos surjam em contextos espontâneos. Para chegar aos resultados que objetivamos, foi adotada uma sequência metodológica que passa necessariamente pela geração de dados com os especialistas, por meio de entrevistas abertas ou semiestruturadas, gravação dos dados em companhia de um especialista nativo na língua, tradução linha a linha (frase a frase) desses textos, verificação das palavras com caráter mais etnoterminológico, dados os contextos discursivos, destacar esses termos em seus contextos, verificar se há trações morfossintáticas pertinentes para a compreensão do funcionamento desses termos em seus contextos. Optamos por realizar oficinas terminológicas, interagindo com os dados.

3. A documentação de parte significativa dos discursos especializados em saúde Mundurukú: documentando os discursos, ou pelo menos a parte deles a que pudemos ter acesso, contribuimos para a preservação desses discursos, uma parte importante da língua e que corre sério risco de desaparecimento, conforme desapareçam os especialistas. Pensando nisso, acreditamos que a valorização e o reconhecimento por parte da academia e, além disso, possibilitar que estes sejam protagonistas desse processo é um meio de valorizá-los e, quiçá, protegê-los enquanto agentes essenciais ao povo, incentivando a renovação, isto é, o interesse das novas gerações.
4. A descrição e análise dos etnotermos gerados nos trabalhos com os especialistas: empregamos recursos de Etnolinguística, análise gramatical e Etnoterminologia para realizar uma análise que se mostrasse pertinente para a validação dos termos e discursos que apresentamos como etnoterminologias.
5. As trocas de conhecimento linguístico com os colaboradores da educação, pois buscamos sempre em todos os trabalhos de campo ter um momento de discussão com os professores em que pudessemos aprender e ensinar, em que pudessemos ouvir suas dificuldades na

prática educacional e, juntos, naquele momento de reunião, tentar propor soluções que pudessem melhorar a prática docente e a aprendizagem dos alunos.

Acreditamos que esta tese é um passo importante para estabelecer a Etnoterminologia como campo de estudo possível para as línguas indígenas sobretudo. A partir dela, esperamos ter contribuído para os estudos da ciência linguística frente aos discursos especializados como um todo, mas especialmente no tocante às ciências do léxico.

Quanto ao sistema de cura e cuidados mundurukú, desejamos ainda ter a possibilidade de, juntamente com os professores indígenas, concluir e aperfeiçoar a proposta de obra terminológica para que, sendo de interesse da comunidade, esse material possa ser utilizado nas escolas como material complementar e, além disso, sirva de documento que registra e salvaguarda um conhecimento tão rico e importante que retrata parte da língua, da cultura e da história Mundurukú.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, G. M. de B., A teoria comunicativa da terminologia e a sua prática. **Alfa**, São Paulo, n. 50 (2), pp.85-101, 2006.

ANDRADE, M. M. de, Lexicologia, terminologia: definições, finalidades, conceitos operacionais. In: OLIVEIRA, A. M. P. P. de & ISQUERDO, A. N. (orgs.). **As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia e terminologia**. 2. ed. Campo Grande: Ed. UFMS, 2001, pp. 191-209.

ANGOTTI, M. L. de O. **Equivalência conceitual na terminologia dos textos de bulas de medicamentos**. 2007. Tese (Doutorado em Linguística) Universidade de Brasília.

ARAÚJO G. P. O **Conhecimento Etnobotânico dos Kalunga: uma Relação Entre Língua e Meio Ambiente** Tese de doutorado, UnB, Brasília, 2014.

ÁVILA, T. Ampo-h`u (todas as sementes): intercientificidade, sementes de milho e os conhecimentos tradicionais ambientais dos Krahô. In: Little, P. (org.) 2010. **Conhecimentos tradicionais para o século XXI: Etnografias da Intercientificidade**. São Paulo; Annablume.

BARBOSA, M A. Terminologia e lexicologia: plurissignificação e tratamento transdisciplinar das unidades lexicais nos discursos etno-literários. **Conjunto**, v. 1, p. T1, 2005. APA.

_____. Para uma etno-terminologia: recortes epistemológicos. **Cienc. Cult.** [online]. 2006, v. 58, n. 2, pp. 48-51.

_____. **Cultura popular amazônica em etno-terminologia**. Anais da 61ª Reunião Anual da SBPC - Manaus, AM - Julho/2009.

_____. Estrutura e formação do conceito nas línguas especializadas: tratamento terminológico e lexicográfico. **Rev. bras. linguist. apl.**, Belo Horizonte , v. 4, n. 1, p.

55-86, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-63982004000100006&lng=en&nrm=iso .

BARROS, L. A., **Curso Básico de Terminologia**. São Paulo: edusp. 2004.

_____. O primeiro dicionário médico do Brasil. Em: **Revistas** www.iel.unicamp.br .

BICALHO, C. Ideograma e pensamento selvagem – a arte e a ciência dos yãmîy maxakali. **Revista Gragoatá**, Niteroi, n. 23, p. 169 – 197, 2. Sem. 2007.

BONI, V. QUARESMA, S. J. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em ciências sociais. **Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC** 2005; 2:68-80.

BRASIL. Classificação Brasileira de Ocupações – **CBO**. Disponível em: <http://consulta.mte.gov.br/empregador/cbo/procuracbo/conteudo/tabela3.asp?gg=5&sg=7&gb=2> > Acessado 24/05/2015.

_____. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. Comissão de Legislação Participativa. **Parteiras Tradicionais: mães da pátria**. — Brasília : Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações, 2008. Disponível em: http://bd.camara.gov.br/bd/bitstream/handle/bdcamara/3977/parteiras_tradicionais.pdf?sequence=1 Acessado em: 19/03/2015

_____. **Parto normal: mais segurança para a mãe e o bebê**. (s.d.) Disponível em: http://portal.saude.gov.br/saude/visualizar_texto.cfm?idtxt=20911 > Acessado em: 19/03/2015.

_____. **Parto e Nascimento Domiciliar Assistidos por Parteiras Tradicionais**. Disponível em: http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/parto_nascimento_domiciliar_parteiras.pdf f Acessado: 10/02/2015.

_____. Instituto brasileiro de geografia e estatística. **Estimativa populacional**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/estimativa2011/>
Acessado em: 19/04/2015

CABRÉ, M. T. **La terminología: representación y comunicación**. Barcelona: Institut Universitari de Lingüística Aplicada. Universitat Pompeu Fabra, 1999.

CESARINO, P. De N... "**Xamanismo**" - texto para o site pib.socioambiental.org. São Paulo: Instituto Sociambiental, 2009 (artigo).

CEZARIO, M. M. (Org.) ; FURTADO DA CUNHA, M. A.(Org.) . **Linguística centrada no uso: uma homenagem a Mário Martelotta**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ, 2013

CONFEDERAÇÃO INTERNACIONAL DAS PARTEIRAS/ICM. **Competências essenciais para o exercício básico da obstetrícia/2002**. Disponível em: http://www.abenfo.org.br/site/arquivos/competencias_para_o_exercicio_da_obstetr%C3%ADcia.pdf> Acessado em: 10/11/2014

COSTA, N. M. P. **Estudo Etnoterminológico do sistema de cura e cuidados em língua Mundurukú (Tupí)**. (dissertação de mestrado). 2013.

COSTA, N. M. P. & GOMES, D. M. (Etno)terminologia na (etno)medicina Mundurukú. **Anais do VII Congresso Internacional da Abralín**, p. 3412-3423. 2011.

_____. A etnoterminologia da língua Mundurukú (Tupí) e as contribuições da Ecolinguística. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, v. 14, p. 252-274, 2013a.

_____. Princípios epistemológicos e práticos da etnoterminologia do sistema tradicional de cura e cuidados Mundurukú. In: **Tradições orais: mantendo vivas as vozes da floresta**. 2013b.

COUTO, Hildo H. do. **Ecolinguística: estudo das relações entre língua e meio ambiente**. Brasília: Thesaurus, 2007.

_____. O que vem a ser Ecolinguística, afinal? **Revista Cadernos de linguagem e sociedade**, v. 14, n. 1 (2013).

DAL CORNO, G. O. M. Texto técnico e texto de divulgação técnica: a influência do público-alvo na seleção de referência de termos. In: BARROS, L. A. & ISQUERDO, A. N. (orgs.). **O léxico em foco: múltiplos olhares**. São Paulo: Cultura Acadêmica, pp.177-194. 2010.

DE ARAGÃO, M. Dos S. A Socioterminologia e Etnoterminologia das Plantas Medicinais no Nordeste. **Acta Semiótica et Linguística**, v. 15, n. 1, 2010. APA.

DIAS J. F., **O Renascimento do parto discurso e identidade**. (Tese). 2007.

DIAS M. D., Histórias de vida: as parteiras tradicionais e o nascimento em casa. **Revista eletrônica de enfermagem**, v. 09, n. 02, p. 476 - 488, 2007. Disponível em <http://www.fen.ufg.br/revista/v9/n2/v9n2a14.htm>.

DIKI-KIDIRI, M. **Un enfoque cultural de la Terminologia**. *Debate Terminológico*, Issue No. 5. 2009.

_____. Un approche culturelle de la terminologie. **Rifal**, N. 21. 2000.

DUARTE, R. Entrevistas em pesquisas qualitativas. **Educar**, Curitiba, n. 24, Ed. UFPR. 2004. p. 213-225.

_____. Pesquisa qualitativa: Reflexões sobre o trabalho de campo. **Caderno de pesquisa**, n. 115. 2002. p. 139-154.

DURAN, M. R. da C. & RIGOLIN, C. C. D. 2011. Os múltiplos sentidos do conhecimento tradicional: um conceito em construção. In: **Revista Brasileira de Ciência, Tecnologia e Sociedade**. V. 2 N. 1, p. 73 - 85.

EDEMA, A. B. Terminologie européenne et terminologie africaine: éléments de comparaison. **Rifal**, N. 21. 2000.

FAULSTICH, E. Aspectos de terminologia geral e terminologia variacionista. **TradTerm**, 7. 2001. pp. 11 - 40.

FERREIRA, T. B. **Terminologia em língua indígena: a construção do dicionário escolar Português-Mundurukú na área do Magistério**. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 2013.

FERREIRA, A. B. de H. **Novo Dicionário Eletrônico Aurélio versão 5.0**. Positivo Informática Ltda. 2004.

FLEISCHER, S. Puxando barrigas para puxar assuntos: A massagem abdominal como uma fonte de saber e significados entre parteiras marajoaras. **Revista de Humanidades** Ed. Mneme Dez/Jan 2006.

FUNAI/PPTAL/GTC **Levantamento etno ecológico Mundurukú: Terra indígena Mundurukú**. MELO, J.; VILLA NUEVA, R. E. Brasília, 2008.

GAUDIN, F., **Pour une socioterminologie: des problèmes sémantiques aux pratiques institutionnelles**. Rouen: Publications de l'Université de Rouen, n. 182. 1993.

GOMES, D. M. **Dicionário Terminológico Escolar Português-Mundurukú /Mundurukú-Português: Agrofloresta, Enfermagem e Magistério. 2007**. (projeto CNPQ 479550-2007/7).

_____. **Estudo morfológico e sintático da língua Mundurukú (Tupí)**. Tese de doutorado, UnB, Brasília, 2006.

_____. Por uma educação bilíngue pluralista e funcional: os espaços do mundurukú (tupí) e do português no âmbito da terminologia escolar indígena. In: Libro de Actas

II Encuentro de Lenguas Indígenas Americanas y II Simposio Internacional de Lingüística Amerindia Asociación de Lingüística y Filología de América Latina (ALFAL). **Resistencia**: CONICET, 2010.

GOMES, D. M. & FERREIRA, T. B. Equivalência e definição no Dicionário Bilingue Português-Mundurukú da área do Magistério: contribuindo para a epistemologia terminológica e terminográfica. **Tradterm**, v. 24, p. 339-364, 2014.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. de S. **Dicionário eletrônico Houaiss de língua portuguesa 3.0**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

KRIEGER, M. G. Terminologia revisitada. **D.E.L.T.A.**, Vol. 16, N.º 2, Volume 16, p. 228. 2000.

KRIEGER, M. G. & FINATTO, M. J. B., **Introdução à Terminologia: teoria e prática**. São Paulo: Contexto. 2004.

KVALE, S., **Interviews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing**. London: SAGE, Capítulo 7: The Interview Situation, pp. 124-135. 1996.

LARAIA, R. De B. As religiões indígenas: O caso tupí guarani. **Revista USP**, São Paulo, N. 67, p. 6-13. 2005.

LITAIFF, A. O sistema médico Guarani. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 14, n. 19, p. 107-115, jan. 1996. ISSN 2178-4582. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacf/article/view/23503>>. Acesso em: 21 Mai. 2015. doi:<http://dx.doi.org/10.5007/23503>.

LUZ, L. H. **O Renascimento do Parto e a Reinvenção da Emancipação Social na Blogosfera Brasileira**: contra o desperdício das experiências. (Tese) 2014.

MARTELOTTA M. E. T. **Mudança Linguística**. São Paulo, SP: Ed. Cortez, 2011.

MANZINI, E. J. **Entrevista semi-estruturada: análise de objetivos e de roteiros.** In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PESQUISA E ESTUDOS QUALITATIVOS, 2, A pesquisa qualitativa em debate, Bauru, 2004. Anais..., Bauru: SIPEQ, 2004. Disponível em: <http://www.sepq.org.br/Isipeq/anais/pdf/gt3/04.pdf>.

MENDES JÚNIOR, D G. **Comparação fonológica do kuruáya com o mundurukú.** Dissertação de Mestrado em Linguística. Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

MENZIES, C. R. & BUTLER, C. Understanding ecological knowledge In: MENZIES, C. R. (editor). **Traditional ecological knowledge and natural resource management.** Editora University of Nebraska. EUA, 2006.

MINEIRO, A. **Uma abordagem lexical da terminologia Náutica.** [Online] Disponível em: <http://www.iltec.pt/pdf/wpapers/2006-ara-pub3.pdf> 2004. [Acesso em 1º maio 2015].

MURAKAWA, C. De A. A.; NADIN, O. L. (Org.). **Terminologia: uma ciência interdisciplinar.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013 (Série Trilhas Linguísticas 22).

MURPHY, R. F., **Mundurucú religion.** Berkeley : Univers. of California Press ; Londres : Cambridge Univers. Press, 1958.

NENOKI DO COUTO, E. K. N. **ECOLINGUÍSTICA E IMAGINÁRIO.** vol. 1. Editora Thesaurus. Brasília, DF, 2002.

_____. **ECOLINGUÍSTICA: UM DIÁLOGO COM HILDO HONÓRIO DO COUTO.** Coleção Linguagem & Sociedade, vol. 4. Editora Pontes. Campinas, SP, 2013.

OLIVEIRA, M. M. **Como fazer pesquisa qualitativa.** 3.ed. Editora Vozes. Petrópolis, RJ, 2008.

PAIS, C. T. & BARBOSA, M. A. Da análise de aspectos semânticos e lexicais dos discursos etnoliterários à proposição de uma etnoterminologia. **Matraga**. Rio de Janeiro, v. 16, p. 79-100, 2004.

QUEIROZ, D. T.; VALL, J.; SOUZA, A. M. A.; VIEIRA, N. F. C. Obsevação participante na pesquisa qualitativa: conceitos e aplicações na área da saúde. **Revista de Enfermagem**, Rio de Janeiro, v.15, n.2, p. 276-283, abr./jun. 2007.

RAMOS, A. **Mundurukú**. Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil. 2003 Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/munduruku/print>>. Acesso em: 06 nov. 2012.

RODRIGUES, A. D. **Línguas Brasileiras: para um conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

RODRIGUES, P. F. Expressões de saberes e vivencias: Conhecimentos tradicionais e uma percepção de gênero. IN: **EDUC Amazônia**, vol. 8 nº. 1, 2012, pp. 76 – 93.

ROUÉ, M. Histoire et épistémologie des savoirs locaux et autochtones. **Revue d'ethnoécologie** [En ligne], 2012.

SANTAELLA, L. **O método anticartesiano de C. S. Peirce**. Editora UNESP. São Paulo, SP, 2004.

SANTILLI, J. Biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados: novos avanços e impasses na criação de regimes legais de proteção. IN: Lima, André **Quem cala consente?** : subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais. São Paulo : Instituto Socioambiental, 2003. -- (Série Documentos do ISA;8) pp. 53 - 74

SILVERMAN, D. **Interpretação de dados qualitativos: métodos para análise de entrevistas, textos e interações**. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

SOUZA, C. **Governos locais e gestão de políticas sociais universais**. São Paulo Perspec., São Paulo , v. 18, n. 2, p. 27-41, June 2004 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392004000200004&lng=en&nrm=iso>

TEMMERMAN, R. Questioning the univocity ideal: The difference between socio-cognitive Terminology and traditional Terminology. **Hermes Journal of Linguistics**, 18, 51-90. 1997 Disponível em: http://hermes2.asb.dk/archive/FreeH/H18_04.pdf

_____. **Towards New Ways of Terminology Description: The Sociocognitive Approach**. Amsterdam / Filadelfia: John Benjamins. 2000.

_____. Teoria Sociocognitiva da Terminologia. In: **Cadernos de tradução**, n.17, pp. 31-50. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

UNDERHILL, J. W. **Ethnolinguistics and cultural concepts: Truth, love, hate and war**. Cambridge University Press, 2012.

VAN DIJK, T.A. **Discurso e poder**. São Paulo: Contexto, 2008.

XAVIER, M. A. de S., **Conhecimentos tradicionais como expressão da territorialidade: o caso da comunidade Caiçara do Saco do Mamanguá, Paraty, RJ**. Disponível em: researchgate.net Acessado em: 20/05/15

APÊNDICES

Os quadros de 1 a 4 foram extraídos de Costa (2013). Embora não os tenhamos utilizado diretamente nesta tese, optamos por registrá-los nesse apêndice, pois são registros de etnotermos.

O quadro 5 é composto por um conjunto de termos coletados dos discursos da parteira em português e, posteriormente, traduzidos e exemplificados por ela. Contamos aí com a ajuda do professor Alexandre Ikopy.

Há ainda o roteiro de entrevista utilizado para entrevistar os puxadores. Para entrevistar a parteira não tivemos a oportunidade de utilizar o roteiro elaborado e para o pajé fizemos entrevistas/interações abertas.

Quadro 1 – Lista de instruções

Doença tratada	Ianũg taap
Coisa do mato/planta utilizada [planta, animal ou espírito]	Tip tağat
Nome	Ibutet
Processo de fazer / modo de fazer /preparo	Imuğẽap
Como tratar (adm.)	Mẽnku jewãnũğtaap
Faça o tratamento assim (adm.)	Mẽnku ecewãnũğta
Para que serve (como usar)	Pẽn am xipat ⁷¹ Pẽn ikukap
Contraindicação – não pode fazer tratamento	Yanũğapi Yanũğtaap ğu Jewanũğtaap ğu
Também serve para fazer outros tipos de tratamentos (Indicado também para)	Jewanũğta but [tá bom para fazer o tratamento]

Quadro 2 – Lista de alguns terapicos

⁷¹ É preciso observar uso do termo em uma situação natural.

Animal comestível	Puca
Animal não comestível /bicho ⁷²	Tumūn
Casca	Xee
Floresta / Mato	Awaydip /awaytip
Folha	Dup
Haste	[-ip] ou ip
Língua (de animal)	[-e]
Pelo (de rabo de animal)	Tap / dap
Raiz	Nabu / tabu [-tābu] [-nabū]

Quadro 3 – Lista de algumas doenças

Carnegão ⁷³	Cebōrōda
Coagulo (coalhado)	Toycaca / toy'a'a
Coceira	Daydaybaro Akurususut (pode ser caspa) Koroba [de curuba] = daydodo
Coqueluxe / tosse de guariba ⁷⁴	Orooro ekataro Pidojuju
Coriza	Yebidideibima
Corte/ ferida/ machucado	Icakkakat Iwesakat [caiu se machucou] Ixeewerikat [pele esfolada]
Descamar	Ixeedabikbik
Doenças	Wātaxipiyū Wataxipipi
Dor de cabeça	Apiipi Apipiat
Dor de ouvido	Etapipi

⁷² Bicho: (nome dado por eles). Tumūn refere-se a um espírito, a algo que não se conhece, só ouviu o barulho, mas ainda é diferente de ouvir o barulho de um bicho que você sabe qual é, do qual você identifica o barulho.

⁷³ Houaiss: carnicão = parte central dos furúnculos e tumores, constituída de pus e tecidos necrosados; carnegão.

⁷⁴ Tem esse nome porque o docente fica desesperado com falta de ar, sobe na rede que nem uma guariba.

Dor muscular	Wuypipiat Ipipiat
Falta de ar Difícil para respirar	Kūm Pidoat pa'ore
Febre	Pa'i ibima
Feitiço	Kaoxi ⁷⁵
Furúnculo / tumor	Dit Ditpere'ün'ün [outro tipo de tumor]
Gripe	Ōcō'ōcō Abīdide Abīdixi Abirūrū
Hepatite	Dipekpek
Impigem ou impingem ⁷⁶	Saydo / irurutat
Malária ⁷⁷	Pa'ipipi
Micose / frieira	Dayday
Nariz entupido	Abīcēģ
Picada / mordida de animal ⁷⁸	Tūybut Nūybut
Pneumonia	Kūm'apipi Kūm'abdo'asuk
Pus ⁷⁹	Koop
Rasgadura	Kisēnūybut
Rasgadura (interno)	Jewek

⁷⁵ Na cultura mundurukú o *kaoxi* (feitiço) equivale a uma doença, pois afeta fortemente a saúde e o bem-estar físico da vítima do feitiço e precisa ser tratado por um especialista do sistema de cura e cuidados mundurukú, não sendo possível um tratamento baseado apenas no conhecimento doméstico sobre doenças e tratamentos ou no sistema medicinal de hospitais.

⁷⁶ Futuramente, buscaremos o que eles entendem por impigem, pois conforme o dicionário Houaiss é nome comum para várias doenças, mas não pareceu ser isso no discurso...

⁷⁷ Quando perguntado se eles sempre tiveram malária ou se era uma doença trazida por outros, o pajé respondeu: "Foi o Mundurukú que inventou, antes não existia essa doença, surgiu de um feitiço".

⁷⁸ Pode ser a picada do inseto, mas, dependendo do lugar que ele picar, pode ser *kaoxi* (feitiço) – a picada de inseto depende do inseto e de onde ele picou.

⁷⁹ Dicionário Houaiss: líquido espesso, amarelado, seroso e opaco, que se forma no local de uma ferida infeccionada ou de um processo infeccioso, formado de glóbulos brancos, alterados ou não, de células de tecidos vizinhos do ponto da supuração, e de bactérias, vivas ou mortas.

	lĕn edeġ'ap
Sangue machucado/prensado/batido	Toyrĕmrĕmat Irĕmrĕm [roxo]
Sinusite	Dopa'akūrū Abiōtakūrūrū
Tosse	Ōcō'ōcō Ōcō'ōcōap
Verme que já vem na barriga desde o nascimento [pequeno] (tuxina)	Nasĕġpu Dasĕġpu

Quadro 4 – Lista de algumas plantas

Açaí	Wapūrūm
Biribá	Erawa
Canarana	Kaġa'ūn'ūn Ip Kaġaġa'ip
Caraipé	Tup'ūn'ūn'ūnat
Castanheira	Wenū ibe
Cojuba (folha)	Po'adup
Escada de jabuti	Wadaġpu
Jatobá	Dari
Limão	Biribão
Não há nome em português (folha)	Tupcupcupat tup
Não há nome português "casa do tambaqui"	Tāmbaki ipsaġum
Patauá	Iwajo
Pororoca	Pusurup

Quadro 5 – Lista de termos presentes na fala da parteira

D. Ines Korap (parteira) e Alexandre Ikopy (professor)

Português	Mundurukú	Exemplo
Parteira	Itmukapukapukat/partera [a primeira parece mais usada, segundo Alexandre] *imukapukapukat It mu-kap-u-kap-uk-at	Ines o'itaybin itmukap am waraat itmukapukapukat eju (Ines aprendeu a fazer parto com a outra parteira) Eu vi uma parteira no Mangue: Mangue be ojojojo Itmukapukapukat
Fazer o parto	It mukam	Ines otayxi it mukam 'Ines vai fazer o parto da minha mulher (lit. do filho da minha mulher)' Ines otayxi it ogukap 'Ines fez o parto da minha mulher' Ines okpot mukam [não fica bom; se disser isso, vão rir do homem] Ines o'it ogukap (Ines fez o parto do meu filho – uma mulher falando) Ines o'it mukam (Ines vai fazer o parto do meu filho) 'it = filho ou filha falado por mulher

		Okpot = meu filho (fala do homem) Odaxit = minha filha (fala do homem)
Parto	itkapap it-kap-ap	Xipan ma o'suitkap 'o parto foi bom' Ojojojo itkapap 'eu vi um parto' Otayxi itkapap ojojojo 'eu vi o parto da minha mulher'
Ajeitar a criança	bekicat mudim (Okpot idip Meu filho é bonito)	A parteira ajeitou a criança. Itmukapukapukat bekicat o'gudim
Grávida	Yukreg'at	O pajé ajudou a grávida a fazer o parto Wamōat yukreg'at o'subuiwan itmukap ham
Verificar/examinar a barriga da grávida (com a mão)	Yukreg'at uk com [grávida barriga ver]	Ines examinou a barriga da minha mulher Ines otayxi uk o'yukco Ines yukreg'at uk o'yukco (ines examinou a barriga da grávida)
Criança mexe (seja na barriga ou na rede, ou recém-nascido na cama ou berço)	Bekicat arerem (pima)	Hai. Ebekit ojearere o'uk pe (olha. Teu filho se mexeu na minha barriga)
Criança sentada	Bekicat xik iat uk pe	Itmukapukapukat bekicat

	bima (criança sentada barriga na quando)	o'guabicag ' parteira ajeitou a criança' A criança sentada morreu na barriga (da mãe) Bekicat xik i oweŋ°jexĩ uk pe A criança está sentada no banco Bekicat xik i jenũyap pe (ou ceje sobre ele)
Virar/ajeitar a criança	Bekicat mudim xipan gu uk pe bima	
Não ter o passo (não ter passagem)	Bekicat ikap paore bima	
Barriga redonda (mulher)	Yukreg'at yukroyruy (A grávida tem a barriga arredondada)	
Barriga pontuda (homem)	Yukreg'at yuk-abi-beren (a grávida tem a barriga pontuda)[ponta comprida]	
Gêmeos (ter dois)	Xepxep ayŋ	Wetaybit Xepxep ayŋ-m Eu conheço gêmeos.
Pegar/aparar criança quando está nascendo	Bekicat pum kam pima (criança pegar passar quando)	
Amarrar umbigo	Tũnpu abi mukiriğ	A parteira amarrou o umbigo do meu filho Itmukapukapukat okpot o'tunpuabimukirik

Cortar umbigo	Tūnpu dakan	
Umbigo	Tunpu'a	Meu umbigo está doendo Onunpu'a pi
Cair o umbigo	Nunpu'an pima (Quando o umbigo cai)	
Placenta	l'it toti [toti também é usado para roupa] Imūn = invólucro	O cachorro comeu a placenta do meu filho Akurice okpot toti o'toti'o
Dor do parto	It kam pima ipi at (Aquele dor quando a criança passa.)	
Limpar a criança (não é dar banho, só dá banho no outro dia)	Bekicat sum	Bekicat imuajok ap gu ikap isum, wara'at kabia acã)[explicação da primeira coluna]
Recém-nascido	Ikap isum// bekicat ikap isat	
A criança nasce com o corpo quente	Bekicat kapkam ijebit taxp	
Chorar de dor	Wa je'it pi bun (Chorar o filho dela dor por causa.)	
Criar coragem diante da dor (do parto)	Aõ cacān ipi bima	
Dar força	Imubacan	
Chá de gengibre	Anug taytay di (taytay porque arde; Obi day jijā 'minha boca	Dao imupin am Rápido fazer-dor-para (usa-se esse chá para

	está ardendo muito' [não pode excluir anug]	fazer a criança vir mais rápido, nascer logo) Comi gengibre Anug taytay ojo'o
Chá de pimenta	Axi'a di	A grávida bebeu chá de pimenta Yukreg'at o'tikõn axi'adi
Nascer	Kam (passar ou nascer)	Meu filho nasceu (fala do homem) Okpot okap O'it okap (fala da mulher)
Mãe	Ixi	Minha mãe = oxi A mãe cuida dos filhos (limpa, arruma) Ixi ip je-i-yū kuḡ xipan
Marido	Itop	Meu marido = oktop Meu marido foi pescar Oktop oju pigagam
Põe a criança para fora / parir	Bekicat mukam	Ayacat osuitkap (a mulher pariu) Itmukapukapukat oju bekicat mukam A parteira foi fazer o parto da mulher
Menstruação	Xipat ũm'ũm// Xipat ũm'ũmat (pessoa menstruada) Xipat = bem xipat ũm'ũm = não está bem	A menstruação vem junto com a adolescência Xipat ũm'ũm at dodon aypan iap ejun'ma

	ũm'ũm = acabando/sumindo	
Por sangue para fora (que não é da menstruação é do pós- parto mesmo)	toy mujēmjem nūynūy ade kabia je'it kap puje a mulher fica sangrando (pondo sangue para fora) vários dias depois de parir	
Mãe do rio [não aparece na fala da parteira]	Idibi xi	
Mãe da caça [não aparece na fala da parteira]	Puca xi	
Desmaiar	Je'ũ'ũ'ũm	A grávida desmaiou na hora do parto Yukreg'at owe'ũ'ũ'ũ itkam pima
Criança atravessada	Bekicat ijodek at	
Força da lua	Kaxi kaxi am at paca	
Criança	Bekicat	
Recém-nascido	Ikapisuat	Ikapisuat ire (o recém- nascido está com fome)
Panema (ruim para pescar-caçar)	Ibikoy ũm at Ibikoy 'ter sorte para pescar, caçar'	O homem fica panema se fizer sexo com a mulher menstruada. Agokatkat kuka o'e Ibikoy ũm ayacat xipat ũmũmat eju ojewedao ibima
Folha de algodão para cólica	Bõrõ dup tũncay pi bima tũncay ventre	

7. Roteiro de entrevista com: PUXADOR DE DESMENTIDURA

Nome: _____ Idade: _____

Aldeia: _____

1. Como você se tornou puxador? (verificar se foi uma escolha e se houve treinamento)
2. Quando você começou a ser puxador? (verificar como foi primeiro caso)
3. Tem alguém que ensina a ser puxador?
4. O que é que o puxador faz?
5. Mas puxa o que? O osso? O musculo?
6. Quais partes do corpo?
7. Tem um jeito diferente de puxar cada parte do corpo? (perguntar detalhes de cada parte citada)
8. Como você sabe onde tem que puxar?
9. O senhor usa remédio também? Ou só puxa?
10. Qual é a diferença de um puxador para um pajé?
11. Como a pessoa sabe se ela tem que ir no puxador ou no pajé?
12. O puxador atende todo mundo? Velho, criança?
13. A pessoa que tá sendo puxada sente dor?
14. É muito cansativo puxar?
15. Depois de puxar tem que imobilizar (perguntar das partes)?
16. Tem muita gente que vem te procurar?
17. Quando foi a última vez que você puxou?
18. O que a pessoa tinha?
19. Como foi?...
20. Já teve algum caso complicado, ou que foi mais difícil? Como foi?
21. Como funciona, a pessoa vem uma vez só e resolve ou ela tem que ficar vindo? (sempre pedir exemplos)

ANEXO I

Protocolo de Consulta Munduruku

Elaborado pelos Munduruku reunidos na aldeia Waro Apompu, Terra Indígena Munduruku, em 24 e 25 de setembro de 2014, e na aldeia Praia do Mangue, em 29 e 30 de setembro de 2014. Este documento foi aprovado em assembleia extraordinária do povo Munduruku na aldeia Sai Cinza, em 13 e 14 de dezembro de 2014.

Nós, o povo Munduruku, queremos ouvir o que o governo tem para nos falar. Mas não queremos informação inventada. Para o povo Munduruku poder decidir, precisamos saber o que vai acontecer na realidade. E o governo precisa nos ouvir. Antes de iniciar a consulta, exigimos a demarcação da Terra Indígena Sawré Muiybu. Sabemos que o relatório está pronto. Temos vídeo da Presidência da Funai admitindo que a demarcação não ocorre por conta da hidrelétrica. O governo não está agindo com a boa fé que exige a consulta (Convenção n. 169, artigo 6º). Jamais aceitaremos ser removidos. E sabemos que a Constituição está ao nosso favor! Exigimos também que o governo proteja os parentes isolados que vivem em nossa terra e garanta o direito de consulta dos outros povos atingidos por seus projetos, como os Apiaká e os Kayabi. E, finalmente, exigimos que as comunidades ribeirinhas que serão atingidas pelas barragens no rio Tapajós (como Montanha e Mangabal, Pimental e São Luiz) tenham seu direito à consulta garantido, de modo adequado e específico à realidade delas. Assim como nós, os ribeirinhos também têm direito a uma consulta própria.

Quem deve ser consultado?

Os Munduruku de todas as aldeias – do Alto, Médio e Baixo Tapajós – devem ser consultados, inclusive daquelas localizadas em terras indígenas ainda não demarcadas. Nós não queremos que o governo nos considere divididos: existe só um povo Munduruku. Devem ser consultados os sábios antigos, os pajés, os senhores que sabem contar história, que sabem medicinas tradicionais, raiz, folha, aqueles senhores que sabem os lugares sagrados.

Os caciques (capitães), guerreiros, guerreiras e as lideranças também devem ser consultados. São os caciques que se articulam e passam informações para todas as aldeias. São eles que reúnem todo mundo para discutirmos o que vamos fazer. Os guerreiros e guerreiras ajudam o cacique, andam com ele e protegem o nosso território. As lideranças são os professores e os agentes de saúde, que trabalham com toda a comunidade.

Também devem ser consultadas as mulheres, para dividirem sua experiência e suas informações. Há mulheres que são pajés, parteiras e artesãs. Elas cuidam da roça, dão ideias, preparam a comida, fazem remédios caseiros e têm muitos conhecimentos tradicionais.

Os estudantes universitários, pedagogos Munduruku, estudantes do Ibaorebu, os jovens e crianças também devem ser consultados, pois eles são a geração do futuro. Muitos jovens têm acesso aos meios de comunicação, leem jornal, acessam internet, falam português, sabem a realidade e têm participação ativa na luta do nosso povo.

As nossas organizações (Conselho Indígena Munduruku Pusuru Kat Alto Tapajós – Cimpukat, Da'uk, Ipereg Ayu, Kerepo, Pahyhyp, Pusuru e Wixaxima) também devem participar, mas jamais podem ser consultadas sozinhas. Os vereadores Munduruku também não respondem pelo nosso povo. As decisões do povo Munduruku são coletivas.

Hoje, nós habitamos cerca de 130 aldeias, no Alto, Médio e Baixo Tapajós. Mas lembramos que, por causa da organização social do nosso povo, novas aldeias podem surgir.

Como deve ser o processo de consulta?

O governo não pode nos consultar apenas quando já tiver tomado uma decisão. A consulta deve ser antes de tudo. Todas as reuniões devem ser em nosso território – na aldeia que nós escolhermos –, e não na cidade, nem mesmo em Jacareacanga ou Itaituba. As reuniões não podem ser realizadas em datas que atrapalhem as atividades da comunidade (por exemplo, no tempo da roça, na broca e no plantio; no tempo da extração da castanha; no tempo da farinha; nas nossas festas; no Dia do Índio).

Quando o governo federal vier fazer consulta na nossa aldeia, eles não devem chegar à pista de pouso, passar um dia e voltar. Eles têm que passar com paciência com a gente. Eles têm que viver com a gente, comer o que a gente come. Eles têm que ouvir a nossa conversa. O governo não precisa ter medo de nós. Se ele quer propor algo que vai afetar nossas vidas, que ele venha até à nossa casa. Não aceitaremos dialogar com assessores, queremos ser consultados por quem tem o poder de decisão.

As reuniões devem ser na língua Munduruku e nós escolheremos quem serão os tradutores. Nessas reuniões, nossos saberes devem ser levados em consideração, no mesmo nível que o conhecimento dos *pariwat* (não índios). Porque nós é que sabemos dos rios, da floresta, dos peixes e da terra. Nós é que coordenaremos as reuniões, não o governo. Devem participar das reuniões os parceiros do nosso povo: o Ministério Público Federal, as organizações escolhidas por nós e nossos convidados especiais, inclusive técnicos de nossa confiança, que serão indicados por nós. Os custos da nossa presença e dos nossos parceiros em todas as reuniões devem ser pagos pelo governo.

Para que a consulta seja realmente livre, não aceitaremos *pariwat* armados nas reuniões (Polícia Militar, Polícia Federal, Polícia Rodoviária Federal, Exército, Força Nacional de Segurança Pública, Agência Brasileira de Inteligência ou qualquer outra força de segurança pública ou privada). Nós usamos arco e flecha porque faz parte da nossa identidade e não diretamente para guerrear.

Para nossa segurança, as reuniões devem ser filmadas por nosso povo. Parceiros e agentes do governo por nós autorizados podem filmar e fotografar, desde que nos entreguem cópias integrais (sem edição) logo após o fim da reunião. Nossos locais sagrados não podem ser filmados nem fotografados. Não aceitaremos a divulgação ou uso indevido de nossa imagem.

As reuniões sobre as quais falamos até agora, dividem-se em:

- **Reunião para fazer acordo sobre o plano de consulta:** O governo deve se reunir com o povo Munduruku para chegarmos a um acordo sobre o plano de consulta. O plano de consulta deve respeitar este documento, que diz como nos organizamos e tomamos nossas decisões.
- **Reunião informativa:** O governo deve se reunir com nosso povo, de aldeia em aldeia, para informar seus planos e tirar nossas dúvidas. Além de nós, devem participar dessa reunião os parceiros do nosso povo.
- **Reuniões internas:** Depois dessa reunião, precisaremos de tempo para discutir, entre nós, a proposta do governo. Precisaremos de tempo para explicar a proposta aos parentes

que não puderam participar das reuniões informativas. Também queremos nos reunir com os ribeirinhos (por exemplo, de Montanha e Mangabal), para discutirmos. Podemos convidar nossos parceiros para as nossas reuniões internas. Já o governo não pode estar presente. Se aparecerem mais dúvidas ou novas informações forem acrescentadas, o governo deverá fazer mais reuniões informativas, com a nossa participação e de nossos parceiros. Depois disso, poderemos fazer outras reuniões com nossos parceiros, sem o governo, para tirar outras dúvidas e discutir – quantas reuniões forem necessárias para o povo Munduruku informar-se completamente.

- **Reunião de negociação:** Quando nós tivermos informações suficientes e tivermos discutido com todo nosso povo, quando nós tivermos uma resposta para dar ao governo, o governo deve se reunir com nosso povo, em nosso território. Nesta reunião, devem participar também os nossos parceiros. O governo deve ouvir e responder a nossa proposta, mesmo que ela for diferente da proposta do governo. E lembramos: não aceitamos que o governo use direitos que já temos – e que ele não cumpre – para nos chantagear.

Como nós, Munduruku, tomamos nossas decisões?

Quando um projeto afeta todos nós, a nossa decisão é coletiva. O governo não pode consultar apenas uma parte do povo Munduruku (não pode, por exemplo, consultar só os Munduruku do Médio Tapajós ou só os do Alto). O governo vem sussurrando nos nossos ouvidos, tentando dividir a gente. Nenhuma associação Munduruku decide só, nenhuma associação responde pelo nosso povo. As decisões do nosso povo são tomadas em assembleia geral, convocada por nossos caciques. São os nossos caciques, reunidos, que definem a data e o local da assembleia geral e convidam os Munduruku para participar dela. Nas assembleias, as nossas decisões são feitas depois de discussão: nós discutimos e chegamos a um consenso. Se for preciso, discutimos muito. Nós não fazemos votação. Se não houver consenso, é a maioria que decide.

O que o povo Munduruku espera da consulta?

Nós esperamos que o governo respeite a nossa decisão. Nós temos o poder de veto. *Sawe!*

** A construção deste documento foi assessorada pelo projeto “Consulta prévia, livre e informada: um direito dos povos indígenas e comunidades tradicionais da Amazônia”, e pelo Ministério Público Federal.*

ANEXO II

Carta aberta do povo Mundurukú de julho de 2017, ainda referente às lutas contra as usinas hidroelétricas e pelo respeito a suas vida e sua história.



Porque nós munduruku estamos aqui?

Na madrugada de hoje (16 de julho) nós, povo Munduruku do alto e médio Tapajós e do baixo Teles Pires, ocupamos de forma pacífica o canteiro de obras da Usina Hidrelétrica São Manoel. Somos 200 indígenas, entre caciques, mulheres, pajés, lideranças, guerreiros e crianças, que estamos aqui representando as 138 aldeias Munduruku para reivindicar nossos direitos.

Esta ação foi encaminhada durante o segundo encontro de mulheres Munduruku "Aya Cayu Waydip Pe", realizado entre os dias 8 e 10 de maio de 2017, na aldeia Santa Cruz, no município de Jacareacanga (PA). Os principais problemas discutidos durante este encontro foram causados pelas construções das hidrelétricas de Teles Pires e São Manoel.

Os nossos locais sagrados karobixexe e Dekuka'a foram violados e destruídos. Nossos ancestrais estão chorando segundo nossos Pajés. O nosso rio Teles Pires e Tapajós estão morrendo. Nossos direitos, que estão garantidos pela Constituição Federal e que passaram a existir depois de muito sangue indígena ter sido derramado, estão sendo violados. Nem mesmo o nosso protocolo de consulta foi respeitado.

Não podemos esquecer do nosso parente Adenilson Kixi Munduruku, assassinado em novembro de 2012 pela Polícia Federal na Aldeia Teles Pires durante a Operação Eldorado. Queremos justiça!

Depois de ouvirmos as mulheres Munduruku foi decidido que estaríamos aqui pacificamente no canteiro da hidrelétrica São Manoel por motivos e dores. A gente não está aqui invadindo. O único invasor é o governo e as empresas responsáveis pelas hidrelétricas que estão sendo construídas no rio Teles Pires.

Nós, povo Munduruku, estamos aqui em nosso local sagrado. Sabemos que nossa luta é legítima, pois estamos lutando pelos nossos direitos que foram violados com as construções dessas hidrelétricas. Queremos que nossas pautas e reivindicações sejam atendidas e não sairemos daqui sem que isto aconteça.

Todo apoio a nossa luta é bem vinda.

SAWE!

Povo Munduruku.

16 de julho de 2017

Divulgada e disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=9387>.